ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is 40,00 in Italy, and 52,00 or USD 70,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Vincenzo Poggi (Editor) e-mail: dirocp@pio.urbe.it – Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@pio.urbe.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

Volumen 77 Fasciculus I 2011

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2011

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

SIGLA

AA	Anaphorae Armeniacae (Roma 2001 ss.)
AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AO	Anaphorae Orientales (Roma 2001 ss.)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
AS	Anaphorae Syriacae (Roma 1939 ss.)
BBGG	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (repr. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^{3})
ConcFI	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard et alii, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, RO	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium*... I-II (Würzburg 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917, repr. Hildesheim 1965)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EL	Ephemerides liturgicae
EO	Échos d'Orient
FCCO	Fonti. Codificazione Canonica Orientale (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2 I-II	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS I-III	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS / GCSNF	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.) / neue Folge (1995 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)

GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden – Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JÖB	Jahrbuch der Byzantinischen Gesellschaft (Wien 1951-68); deinde Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JTS	The Journal of Theological Studies
LMD	La Maison-Dieu
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847^2)
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK^{1-2-3}	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium (New York / Oxford 1991)
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PravEn	Pravoslavnaja Enciklopedija (Moskva 2000 ss.)
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Reg	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932-47)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ἐν Ἀθήναις 1852-1859)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825-1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMP	Žurnal Moskovskoj Patriarchij

Richard Čemus, S.J.

Con l'Europa nel cuore

Ricordando il cardinale Tomáš Špidlík, S.J. (17.12.1919 – 16.4.2010) nel primo anniversario della morte

> Vi saranno sempre alcuni di natura tale che per loro mezzo giunge nel mondo, per la prima volta e forse anzi tempo, un nuovo elemento dello spirito. Di essi solitamente si tace nei decenni in cui vivono. In compenso appartengono loro i secoli in cui non vivono più.
>
> Walter Schubart[1]

Incontro

L'ho incontrato per la prima volta a Bressanone/Brixen in Alto Adige/Südtirol. Era nel lontano 1975, durante un convegno organizzato dall'Accademia cristiana, un'associazione ceca all'estero, con sede a Roma. Quell'anno il convegno si concludeva con un ritiro guidato dal padre Tomàš Špidlík, S.J. che aveva già suscitato attorno a sé molta curiosità perché aveva detto di avere conosciuto personalmente una grande mistica. Nel volto degli ascoltatori la sorpresa si unì al sorriso nell'apprendere che la "grande mistica" era sua madre: "Lei non interrompeva la preghiera del rosario neanche quando gettava il grano alle galline riuscendo perfino a rivolgere ad ogni pennuto una buona parola". Sembrava una battuta spiritosa per alleggerire la serietà del convegno. Invece era una constatazione oggettiva. Soltanto molti anni dopo, entrando nella Compagnia di Gesù e studiando al Pontificio Istituto Orientale (PIO), appresi che "vedere Dio in tutte le cose" — arte che la madre di Špidlík dominava perfettamente — non solo è il fine degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio, ma prima ancora, è l'ideale dei mistici dell'Oriente cristiano cultori della contemplazione (*theoría*). Merita di essere raccontato anche un altro episodio dalla gioven-

[1] Walter Schubart, *L'Europa e l'anima dell'Oriente*, Milano: Comunità, 1947, p. 5sq. (orig.: *Europa und die Seele des Ostens*, tr. di Guido Gentili).

OCP 77 (2011) 5-24



Cardinale Tomáš Špidlík, S.J.

tù di Špidlík perché segnò profondamente la sua spiritualità. Da studente delle medie superiori a Špidlík fu richiesto di dare lezioni di recupero al figlio di un'agiata famiglia di Boskovice che promette una copiosa ricompensa se il ragazzo avesse superato l'esame. Il ripetitore ebbe successo, ma il compenso risultò deludente. Vistolo turbato, la madre gli disse: "Quando ti capita una cosa simile, chiediti sempre che cosa vuole dirti con questo il Signore". Fu una fondamentale lezione di spiritualità che Špidlík non dimenticò: cercare il senso degli avvenimenti e delle cose attraverso la fede è il primo grado della mistica, la cosiddetta *contemplatio naturalis*. Anche di suo padre, Špidlík ha parlato con la stessa gioiosa edificazione: "Mio padre era un bravo calzolaio. Chissà che cosa avrebbe detto se gli avessero comunicato che suo figlio è diventato cardinale. Avrebbe continuato, senza esaltarsi, a confezionare scarpe nuove e a risuolarne di vecchie".

Boskovice di Moravia

Tomáš Špidlík nasce il 17 dicembre 1919 a Boskovice, in Moravia, regione tradizionalmente cattolica della Cecoslovacchia, odierna Repubblica Ceca[2]. Compiuti gli studi del ginnasio e del liceo, inizia nell'anno accademico 1938/1939 a frequentare la Facoltà di Filosofia dell'Università di Brno, studiando filologia latina e slava. Nel '39, a causa dell'occupazione nazista, le università vengono chiuse. Špidlík sfugge per miracolo alla deportazione in Germania e comincia a lavorare in fabbrica. Gradualmente matura in lui il desiderio di farsi gesuita. Nel 1940 entra nel noviziato dei gesuiti a Benešov, presso Praga, ma nel 1942 il noviziato è occupato dai nazisti e i novizi si trasferiscono a Velehrad, in Moravia, dove la Compagnia ha una scuola apostolica[3]. Il 24 settembre dello stesso anno Špidlík fa i voti religiosi. Tra il 1942 e il 1945 studia filosofia a Velehrad. Gli studi vengono più volte interrotti a causa del lavoro giovanile forzato, imposto prima dai soldati tedeschi, poi dai soldati romeni, quindi dai militari russi. Compiuti gli studi filosofici, Špidlík è prefetto nel liceo di Velehrad tra il 1945 e il 1946, facendo quello che in linguaggio gesuita si chiama "magistero"[4]. Insegna le lingue ceca e russa. Appena finita la guerra si reca nei Paesi Bassi, a Maastricht, a studiare teologia. Il 22 agosto 1949,

[2] La Repubblica Ceca comprende tre regioni: Boemia, Moravia e Slesia. Padre Špidlík, fiero delle sue origini morave, si considerava tuttavia un gesuita ceco in quanto appartenente alla nazione e allo Stato ceco.

[3] Scuola apostolica (= Piccolo Seminario) dei Padri Gesuiti per eventuali candidati alla Compagnia di Gesù.

[4] Magistero: periodo, in genere biennale, in cui si interrompono gli studi e si lavora in un'opera della Compagnia. Sta tra il Triennio Filosofico e quello Teologico.

è ordinato sacerdote a Maastricht ma non può rientrare in patria dove il golpe del febbraio 1948 porta al potere il partito comunista che immediatamente comincia a perseguitare la Chiesa e sopprime, nel 1950, le congregazioni religiose. Špidlík è mandato, quindi, a Firenze dove completa il lungo periodo formativo di gesuita con il "terz'anno di probazione"[5]. Forse non prevede che stia per cominciare per lui in Italia il soggiorno più lungo della sua vita.

Mezzo secolo in Italia

Poiché la strada del ritorno in patria è sbarrata, Špidlík chiede di essere inviato nelle missioni olandesi a Giava. Attende la lettera di destinazione dei superiori. Ma la lettera non arriva. "Fu provvidenziale", dirà più tardi Špidlík guardando indietro. Non poter partire per l'Oriente e restare invece a Roma, apre al giovane gesuita ceco un futuro inatteso che gli permette di svolgere un grande servizio all'Oriente cristiano e alla Chiesa intera, confermato con il cardinalato. Špidlík scopre che restare in Italia e vivere a Roma è un dono della Provvidenza. Diviene un vero e proprio "Wahlrömer", *romano d'elezione*. Conosce e apprezza la cultura italiana, stabilisce vincoli di profonde amicizie e segue fino alle ultime settimane della sua vita le vicende sociali e politiche. Quanto profondamente penetri nello spirito della lingua e della cultura italiana lo dimostra il numero di poeti e di artisti italiani che gli chiedono di scrivere le introduzioni alle loro raccolte di poesie o di presentare le loro opere. E lo conferma, il 26 novembre 2003, il conferimento della *medaglia-diploma di prima classe ai benemeriti per la cultura e l'arte* da parte del Presidente della Repubblica italiana, Carlo Azelio Ciampi (1999-2006). L'allora già cardinale Tomáš Špidlík tiene un discorso di ringraziamento che costituisce una chiave di lettura del suo rapporto con l'Italia. Špidlík nella sua vicenda personale ha anticipato quello che oggi costituisce la sfida dell'Europa unita: l'integrazione, testimoniando che la vera unità non può essere che personale. "*Dove è la mia patria?* Con queste parole comincia l'inno nazionale della Repubblica ceca. Durante le mie varie e prolungate dimore in Paesi diversi ho avuto spesso occasione di fare a me stesso questa domanda. In un soggiorno di vacanza nelle Dolomiti mi cadde fra le mani un romanzo dello scrittore tedesco P. Keller, *La patria*[6], che finisce con le parole: 'La patria non sono campi o boschi, la patria è la pace'. [...] Per me, personalmente, la mia dimora prolungata e stabile è da più di cinquant'anni l'Italia. Perciò giustamente mi chiedo in che senso essa abbia contribuito alla mia formazione spirituale e alla mia pace. [...] Comincio con un fatto piuttosto curioso. All'inizio dei miei anni liceali mi sono innamorato della grammatica latina, della *consecutio temporum*, dei congiuntivi complicati. Molti si meravigliavano di questa mia passione. Ma ora so apprezzare il risultato spirituale di questa predilezione. Ho imparato a stimare ciò che la società di oggi sembra perdere: il senso che le parole dette di recente devono avere una connessione interiore con quelle pronunciate nel passato, il linguaggio è una specie di organismo vivo e armonioso. E non so, per quale strana circostanza provvidenziale, ho scoperto tale unità armoniosa nell'antica poesia italiana. [...] Per me fu una illuminazione che divenne ispirazione per la mia futura attività teologica alla ricerca di tesori spirituali dell'Oriente e dell'Occidente. Compresi che devono essere costantemente inseriti nell'armonia universale dell'intera cultura europea. Tale è stato quindi, detto brevemente, l'influsso della cultura italiana sulla mia evoluzione spirituale. [...] Mi appare nella sua bellezza visibile nel 1950, prima a Firenze e l'anno seguente a Roma. Va da sé che non si può passare a Firenze senza esserne impressionati. Mi resta indimenticabile Fra Angelico che colloca i suoi personaggi in un'aria piena di luce mistica, dalla quale ricevono significato. [...] Il contatto personale con la città di Roma mi sembrò un ricco caleidoscopio delle mentalità e delle nazioni del mondo. Tutte trovano nel prato romano la terra fertile per la loro fioritura. E su questo prato variopinto ha messo le radici anche il mio studio delle diverse spiritualità durante il mio mezzo secolo sulle rive del Tevere. [...] Da parte mia ringrazio i miei numerosi amici italiani che mi hanno aiutato a trovare un contrappunto armonioso nella mia evoluzione spirituale e nella mia attività".

[5] È il terzo anno di noviziato che conclude la formazione con i voti solenni dopo lo studio della teologia e dopo circa dieci anni di esperienza di lavoro apostolico.

[6] Paul Keller, *Die Heimat*, Berlin: Verlag Ullstein & Co., 1916, p. 315.

Špidlík non ha mai rinnegato la propria provenienza e le proprie radici nella cultura slava. Vive in due mondi, anzi in tre: vive in Italia, continua a vivere nel nativo contesto ceco rappresentato dal collegio Nepomuceno di cui è padre spirituale dal 1951 al 1989, e insegna al Pontificio Istituto Orientale a contatto con la variopinta cristianità orientale.

Al Pontificio Collegio Nepomuceno

Da quando abita a Roma, cioè dal 1951 in poi, Špidlík è padre spirituale del Pontificio Collegio Nepomuceno[7]. Durante i 38 anni passati al Nepo-

[7] Seminario maggiore Ceco a Roma per la formazione sacerdotale dei seminaristi e dei giovani preti a Roma, in vista dell'insegnamento in patria nei seminari. Fondato nel 1884 con

muceno accompagna spiritualmente generazioni di futuri sacerdoti cechi e slovacchi che lo ricorderanno con affetto per tutta la vita. Non solo. Pur essendo prima di tutto un seminario, il Nepomuceno diventa durante gli anni del regime ateo in patria, il centro spirituale e pastorale della diaspora e un punto di riferimento per i profughi. Qui è la sede dell'Accademia cristiana, qui vengono redatte le riviste *Nový Život* e *Studie* di cui Špidlík è regolare collaboratore, qui sono redatti i suoi libri in lingua ceca[8] ed è coordinata la loro clandestina spedizione per distribuirli tra i fedeli in Cecoslovacchia. Si tratta per di più di catechesi per gli adulti basate sulle prediche domenicali di p. Špidlík alla Radio Vaticana. Esse suscitano un tale interesse da essere tradotte in varie lingue dell'Europa dell'Est, ma anche in italiano[9]. Il Collegio Nepomuceno aumenta la sua efficienza con l'arrivo dell'arcivescovo di Praga, Josef Beran[10]. Invitato a Roma nel 1965 per ricevere il cappello cardinalizio, il regime di Praga lo lascia partire ma gli nega di rientrare in patria. Vivrà al Nepomuceno quattro anni, fino alla sua morte avvenuta il 17 maggio 1969. Špidlík è al suo capezzale quando arriva al Nepomuceno papa Paolo VI che dispone che il cardinale Beran venga sepolto nelle Grotte Vaticane tra i papi. Molte volte Špidlík celebrerà lungo gli anni la santa messa presso la tomba del cardinale-confessore[11].

---

il nome "Collegium Bohemicum", si chiamò "Nepomucenum" in onore di San Giovanni Nepomuceno. Dopo la divisione della Cecoslovacchia nel 1993 in due repubbliche indipendenti, Cechia e Slovacchia, il Collegio è destinato ai soli Cechi.

[8] Tomáš Špidlík, *Po tvých ztezkách*, Řím: Křesťanská akademie, 1968, [2]1969; Brno/Praha: Societas, [3]1994; Idem, *Klíč k neznámu*, 1969 (con l'imprimatur dell'allora rettore del PIO Ivan Žužek, S.J.); Idem, *Prameny světla. Příručka křesťanské dokonalosti*, 1972; Idem, *Otčenáš*, 1973; Idem, *Na druhém břehu*, 1975.

[9] Tomáš Špidlík, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Casale Monferrato: Piemme, 1993, è una traduzione dal titolo cèco: *Prameny světla. Příručka křesťanské dokonalosti*, Řím 1972 (un libro divulgativo, da non confondere con l'opera scientifica: *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma: Pontificium Institutum Orientale, 1985, che è una traduzione dal francese di *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (= OCA 206), Roma: Pontificium Institutum Orientale, 1978); Idem, *Sentire Dio nella brezza del mattino. Brevi riflessioni*, Milano: Gribaudi 2006, è la traduzione dal titolo ceco: *Slyšet Boha v ranním vánku*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

[10] Prelato cecoslovacco (Plzeň 1888 – Roma 1969). Professore di teologia pastorale nell'università Carolina di Praga, perseguitato dal nazismo e internato a Dachau. Arcivescovo di Praga (dal 1946), dopo il colpo di Stato comunista (febbraio 1948) si oppose alla politica del nuovo regime; confinato e impedito nelle sue funzioni dal giugno 1949; creato cardinale nel febbraio 1965, si recò a Roma e partecipò all'ultima sessione del Concilio Vaticano II. Vide: Eugeniusz Senko, *La Chiesa cattolica nei Paesi dell'Europa centro-orientale, 1925-2000*, Nowy Sącz: Stampa privata, 2010, pp. 69-180 passim.

[11] Špidlík ne parla nella biografia di J. Beran uscita nel primo centenario della nascità: Stanislava Vodičková, *Uzavírám vás do svého srdce. Životopis Josefa Kardinála Berana*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2009, p. 13sq.

Al Pontificio Istituto Orientale

Il Nepomuceno si trova nei pressi della Basilica Lateranense. Ogni mattina Špidlík prende il tram, e dopo mezz'ora scende davanti al Pontificio Istituto Orientale in piazza Santa Maria Maggiore 7. Dal 1951 fino al 1955 fa questo spostamento mattutino come studente, dal 1955 fino al 1992 lo fa come docente, dopo avervi difeso, nel giugno del 1955, la tesi dottorale su Giuseppe di Volokolamsk[12]. Con il tema della tesi, Špidlík non solo delinea il suo principale campo d'interesse, la spiritualità slava, ma dimostra un eccezionale intuito: con Giuseppe di Volokolamsk trova una chiave d'accesso alla comprensione della spiritualità russa[13]. Lavora sotto la guida di Irénée Hausherr, S.J. (1891-1978)[14]. Tra i due nasce una vera e propria amicizia, nonostante il fatto che Hausherr cerchi dapprima di distogliere Špidlík da una ricerca che lui riteneva poco promettente sulla spiritualità degli slavi orientali, cristianizzati solo nel secolo decimo (988). Ma Špidlík non cede e riesce in seguito a dimostrare che gli slavi, "operai dell'ultima ora", hanno assunto l'eredità bizantina in una maniera talmente peculiare da essere oggi particolarmente apprezzata in Occidente. Špidlík dedica a questo tema innumerevoli articoli, studi e interi libri sia scientifici che divulgativi. Indubbiamente spetta a lui il merito di aver dimostrato che i concetti chiave della teologia spirituale russa, "il cuore" e "il sentimento", non si identificano con "sentimentalismo" e "irrazionalismo". Ciò, però, gli costa. Il suo libro *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*[15], rischia di essere bloccato dalla censura ecclesiastica[16]. I tempi non sono ancora maturi per la comprensione senza pregiudizi di una teologia come quella russa che ritiene la fede una "disposizione immediata del cuore"[17]. Secondo Teofane il Recluso (1815-1894), infatti, il cuore

---

[12] Tomáš Špidlík, *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe* (= OCA 146), Roma: Pontificium Institutum Orientale, 1956.

[13] Così valuta la tesi di Špidlík a distanza di cinquanta anni la studiosa Alda Giambelluca Kossova.

[14] Cfr. Tomáš Card. Špidlík, *Irénée Hausherr nei ricordi di un discepolo*, in: *Irénée Hausherr et la spiritualité de l'Orient chrétien. Actes du symposium organisé par Richard Čemus S.J. à l'Institut Pontifical Oriental le 3 avril 2003 à l'occasion du 25° anniversaire de la mort du P. Hausherr*, in: OCP 70/1 (2004), pp. 41-55. N.B.: L'indice, approntato dopo la stampa del 1° fascicolo del 2004, è stato inserito all'inizio del fascicolo seguente che ne ha tenuto conto nella numerazione delle pagine.

[15] Tomáš Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit* (= OCA 172), Roma: Pontificium Institutum Orientale, 1965.

[16] Per l'iter travagliato di questo libro cfr. Edward G. Farrugia, *Un cuore per lo spirito. Tomáš Špidlík compie 75 anni (17.12.1919 – 17.12.1994)*, in: Tomáš Špidlík et al., *Lezioni sulla Divinoumanità*, Roma: Lipa, 1995, p. 31.

[17] Cfr. Theofil Spáčil, *Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate,*

purificato è il "trono" dello Spirito santo che sgorga dalle profondità dello stesso cuore e rende "infallibili" i sentimenti spirituali. Alla fine il libro di Špidlík ottiene l'*imprimatur* ma con un titolo modificato. Il fatto che mezzo secolo più tardi il medesimo libro esce sotto il titolo originale *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso* presso la Libreria Editrice Vaticana è per l'autore non piccola soddisfazione[18].

Spiritualità orientale: il dogma vissuto

Se il suo maestro padre Irénée Hausherr getta le fondamenta scientifiche dello studio della spiritualità dell'Oriente cristiano[19], senza dubbio p. Špidlík dà corpo al suo sviluppo globale, tanto che l'opera di Špidlík non è meramente storia della spiritualità, ma rappresenta una visione teologica organica. Anzi si può parlare di una vera e propria scuola di pensiero interdisciplinare che oggi conta numerosi allievi oltre le frontiere nazionali e confessionali.

Nel 1966/1967 Špidlík succede a Hausherr come docente ordinario della spiritualità dell'Oriente cristiano. L'interesse privilegiato per la spiritualità slava non distoglie affatto lo sguardo di Špidlík dall'Oriente cristiano nel suo insieme[20]. Nel 1961 pubbblica *La sophiologie de S. Basile*[21] e nel 1971 *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*[22]. Inoltre scrive studi, articoli, voci in dizionari e saggi il cui numero raggiungerà nel corso della sua carriera l'impressionante cifra di 600. Ma i frutti principali della sua ricerca patristica sono la trilogia *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*[23], nel 1978, *La spiritualité de l'Orient chrétien, II. La Prière*[24], nel 1988 e *Questions monastiques en Orient*[25], nel 1999. Il primo, in particolare, diventa un *Standartwerk* non solo per gli studenti e gli studiosi cattolici ma anche per quelli ortodossi[26].

Roma: Ponticium Institutum Orientalium Studiorum, 1935, p. 106sqq.; cfr. Tomáš Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma: Ponticifium Institutum Orientale, 1985, p. 96.

[18] Tomáš Špidlík, *Il Cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

[19] Špidlík ha tenuto il suo maestro, Irénée Hausherr, in alta considerazione. Ha raccolto i suoi migliori articoli e la sua bibliografia in un volume da lui curato (dove non ha voluto citarsi come curatore) che porta il titolo di: Irénée Hausherr, *Hésychasme et prière* (= OCA 176), Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1966.

[20] Per la valutazione delle singole opere patristiche di Špidlík cfr. Edward G. Farrugia, *Un cuore per lo spirito*, pp. 29-35. Cfr. anche Idem, *Editionsbericht Teil C*, in: Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Spiritualität und Theologie der Väterzeit*, Bearbeitet von Andreas R. Batlogg – Edward Farrugia – Karl-Heinz Neufeld, Register von Jeanne Schösser, Zürich – Freiburg: Herder, 1999, pp. XLIV-LXXIII, hic LXVIII-LXIX.

[21] Tomáš Špidlik, *La sophiologie de S. Basile* (= OCA 162), Roma 1961.

[22] Idem, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle* (= OCA 189), Roma 1971.

[23] Idem, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (= OCA 206), Roma 1978.

Secondo Robert Taft, S.J., famoso professore del PIO, "Špidlík e Hausherr avevano *insight*. Pensatori spirituali come questi sono radicati nella tradizione. Hanno sfatato dei clichés su presunte differenze insormontabili tra spiritualità orientale e occidentale"[27]. Se Hausherr ha potuto provare che anche la spiritualità bizantina conosce l'"Imitatio Christi"[28], Špidlík, dal canto suo, offre una rilettura degli *Esercizi spirituali* nella luce dei Padri. Ne esce un'immagine di sant'Ignazio, molto più vicina a uno *starec* orientale che a un condottiero militare[29].

L'opera di p. Špidlík è frutto di anni e anni di ricerca e riflessione. Špidlík matura una forte consapevolezza dell'inculturazione della fede nel tempo presente. Segnala nel campo della teologia orientale quei contenuti che possono essere fonte di rinnovata vitalità per la Chiesa[30]. Per questo non solo accetta inviti a dare corsi in numerose università a Roma, in Europa, nonché in America e in Africa, e a partecipare a congressi patristici, ma sente anche una forte preoccupazione pastorale. Ne sono frutto nume-

[24] Idem, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, II. *La Prière* (= OCA 230), Roma 1988.

[25] Idem (assieme a Michelina Tenace e Richard Čemus), *Questions monastiques en Orient* (= OCA 259), Roma 1999.

[26] In ceco: *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*, Řím: Křesťanská akademie, 1983; Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002; in italiano: *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma: Pontificium Institutum Orientale, 1985; Cinisello Balsamo: San Paolo, ^{2}1995; in inglese: *The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook*, Cistercian Publications, Kalamazoo (Michigan) 1986; in romeno: *Spiritualitatea Răsăritului Creştin*, I. *Manual sistematic*, Sibiu: Deisis, 1997, ^{2}2005; in russo: *Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение*, Moskva: Paoline, 1999; in ucraino: *Духовнiсть християнського Сходу. Систематичний виклад*, Lviv: Lvivskaja Bogoslovska Akademija, Roma: Centro Aletti, 1999; in greco: *Η πνευματικότητα τού ανατολικού χριστιανισμού. Συστηματικό εγχειρίδιο*, Thessalonike: P. Pournaras, 2000; in spagnolo: *La espiritualidad del oriente cristiano. Manual sistemático*, Burgos: Monte Carmelo, 2004; in polacco: *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, Kraków: Wydawnictwo OO. Fanciszkanów "Bratni Zew", 2005.

[27] Confidato all'autore il 17 febbraio 2011 nel refettorio del PIO.

[28] Cfr. Irénée Hausherr, *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, in: *Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera à l'occasion de la quarantième année de son professorat à l'Institut Catholique*, Bibliothèque de l'Institut Catholique, Toulose: Institut Catholique, 1948, pp. 231-259.

[29] Cfr. Tomáš Špidlík, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*, Roma: Studium, 1994; Idem, *Lo starets Ignazio. Un esempio di paternità spirituale*, Roma: Lipa, 2000.

[30] Cfr. Tomáš Špidlík, *Verso una teologia sofiologica*, in: Pavel Ambros – Maria Campatelli – Richard Čemus et al., *"A due polmoni". Dalla memoria spirituale d'Europa*, Roma: Lipa, 1999, pp. 81-118.

rose pubblicazioni divulgative molto richieste come, per esempio, *Pregare nel cuore. Iniziazione alla preghiera*, che esce tradotto in una dozzina di lingue, compreso l'arabo[31].

Professore emerito nel 1990, dopo avere insegnato per 45 anni, Špidlík continua ad avere un grande numero di lettori dei suoi ulteriori articoli e libri. Il numero delle sue pubblicazioni, incluse le traduzioni, raggiunge nel frattempo la somma di 140. Il suo volume sulla vita dopo la morte, intitolato *Maranathà*[32], può sembrare l'ultimo ma è seguito nel 2009 da *Scienze – Arte – Religione*[33] e da un altro ancora scritto in precedenza assieme a Marko I. Rupnik, *Una conoscenza integrale*[34], pubblicato soltanto poche settimane prima della morte di Špidlík. Postuma esce *La vocazione*[35], libro tascabile di riflessioni utili su un tema a lui molto caro, scelto tra i suoi manoscritti. Ma non vogliamo in questa sede redigere la sua innumerevole bibliografia[36].

Universali riconoscimenti

Non sorprende che da tutto il mondo arrivano riconoscimenti dell'opera di padre Špidlík. Sono tanti e qui non possiamo che citarne i più significativi:

Nel 1989 è scelto come "Uomo dell'Anno 1990" dall'*American Biblio-*

---

[31] Tomáš Špidlík, *Pregare nel cuore. Iniziazione alla preghiera*, Roma: Lipa, 1996; in slovacco: *Vieme sa modlit'. Poldruha sta otázok a odpovedí*, Bratislava: USPO Peter Smolík, 1993; in ceco: *Umíme se modlit? Půl druhého sta otázek a odpovědí*, Hradec Králové – Praha: Societas 1991, 1993, Velehrad 2001; in russo: *О молитве*, Novosibirsk: Inigo, 1994; Ucraino: *Як ми молимося*, Rym: Centro E. Aletti – Lvivskaja Bogoslovska Akademija = Accademia Teologica di Leopoli, 1995; sloveno: *Moliti v srcu. Uvajanje v molitev*, Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dravlje, 1997; in ungherese: *Hogyan imádkozunk*, Máriapócs: Nagy Szt. Bazil Rendi Nővérek, 2000; in arabo: *As-salat fi al-kalb. Marchal ala as-salat*, Bagdad 2003; in spagnolo: *Orar con el corazón. Iniciación a la oración*, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2003; in romeno: *Rugăciunea în inimă. Iniţiere în rugăciune*, Târgu-Lăpuş: Editura Galaxia Gutenberg, 2003; in polacco: *Wprowadzenie do modlitwy serca. 84 najprostsze rady*, Kraków: Wydawnictwo OO. Fanciszkanów "Bratni Zew", 2004; in portoghese: *Orar no coração. Iniciação à oração*, São Paulo: Paulinas, 2005, 2009; in danese: *Hjertets bøn – kristen bøn*, Charlottenlund: Katolsk Forlag, 2003.

[32] Tomáš Špidlík, *"Maranathà". La vita dopo la morte*, Roma: Lipa, 2007.

[33] Tomáš Špidlík, *Vědy — umění — náboženství: protiklad nebo soulad?*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2009.

[34] Tomáš Špidlík – Marko I. Rupnik, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Roma: Lipa, 2010.

[35] Tomáš Špidlík, *La vocazione. Riflessioni utili*, Roma: Lipa, 2010.

[36] Rimandiamo alla completa bibliografia cronologica: *Bibliografie a ediční plán souborného díla kardinála Tomáše Špidlíka, S.J.* zpracoval tým autorů pod vedením profesora P. Ambrose, Th.D., MZV ČR [Praha: Ministero affari esteri della Repubblica ceca] 2011.

graphical Institute in Raleigh (North Carolina) e, un anno dopo, lo stesso Istituto lo sceglie come "La personalità più ammirata del decennio".

Il 26 luglio 1992, la città di Uherský Brod in Moravia, patria di Giovanni Amos Komenský (1592-1670), pedagogo e teologo ceco, più noto con il nome latino di "Comenius", conferisce al padre Špidlík la cittadinanza onoraria.

Špidlík è invitato più volte anche in Russia. Nel 1988 prende parte alla celebrazione dei Mille anni del battesimo della Rus' di Kiev. Nel 1992, per il sesto centenario dalla morte di s. Sergio di Radonež († 25 febbraio 1392), celebrato l'8 ottobre del calendario gregoriano, Špidlík è uno dei relatori al convegno. Nel 1993 la Società di Studi Bizantini di Pietroburgo lo nomina membro onorario. Nel 2001 è ricevuto dal Patriarca Alessio II, che s'intrattiene con lui tre quarti d'ora ringraziandolo di quanto ha fatto per far conoscere la spiritualità russa in Occidente.

Nell'aprile del 1994, in occasione dell'uscita di *L'idée russe*, la città di Troyes gli conferisce la medaglia della municipalità come segno della cittadinanza onoraria.

Nell'anno accademico 1994/1995 Špidlík è designato quale primo titolare della cattedra di Teologia Orientale fondata al Pontificio Istituto Orientale da Sir Daniel & Countess Bernardine Donohue. La sua lezione inaugurale, *Il ritorno della persona nella spiritualità orientale*, si tiene il 14 novembre 1994.

Nel 1997 riceve due dottorati *honoris causa*, uno, in maggio, dall'Università di Cluj-Napoca, in Romania, come uno dei massimi conoscitori della teologia e della spiritualità orientale, e l'altro, in dicembre, dalla Facoltà teologica dell'Università di Olomouc, nella Repubblica Ceca.

Nell'ottobre del 1998 Václav Havel, presidente della Repubblica ceca, lo decora della medaglia dell'Ordine di Tomáš Garrigue Masaryk, una delle più alte onorificenze dello Stato ceco. Nel maggio 1999 l'Università di Praga gli conferisce il dottorato *honoris causa*.

Nel novembre 2006 riceve un altro dottorato *honoris causa* dalla *Sacred Heart University* in Connecticut, USA, dove viene aperto il *Cardinal Špidlík Center for Ecumenical Understanding*, un centro teologico, spirituale e culturale di dialogo, ricerca, educazione, pubblicazione e collaborazione artistica tra le Chiese cristiane per promuovere una maggiore comprensione e cooperazione ecumenica.

Centro Aletti

Nel 1989, dopo 38 anni, padre Špidlík può finalmente venire ad abitare nella sua comunità religiosa di appartenenza all'Orientale. Rimane

però soltanto tre anni. Nel 1992, infatti, apre le porte il Centro Aletti. È una nuova opera apostolica con cui la Compagnia di Gesù risponde alle nuove possibilità di scambio tra Est e Ovest in Europa rese possibili dal crollo del muro di Berlino (9.11.1989). Situato in via Paolina 25, vicino alla piazza Santa Maria Maggiore, in una palazzina donata dalla vedova di Ezio Aletti ai Gesuiti, il Centro diventa sede di studi e di attività artistica sulla tradizione dell'Oriente cristiano in relazione ai problemi del mondo contemporaneo Per espressa volontà del Padre Generale Peter-Hans Kolvenbach questa missione evangelizzatrice affianca quella più strettamente accademica che la Compagnia svolge al PIO.

Spiritus movens del Centro Aletti è padre Marko Ivan Rupnik, gesuita sloveno, pittore di fama mondiale nonchè professore di missiologia. Špidlík accetta di trasferirsi con lui in via Paolina e vi trascorre gli ultimi 18 laboriosi e sereni anni di vita, circondato dall'affetto filiale da parte dei Gesuiti, delle religiose e degli amici del Centro.

La vita al Centro Aletti segna un'epoca particolarmente feconda per l'emerito professore che nel padre Marko trova non soltanto un fedele figlio spirituale, ma anche un creativo pensatore e un valido collaboratore che mette a disposposizione le sue non comuni doti manageriali e organizzative perchè il pensiero teologico di Špidlík possa avere un effetto moltiplicatore su larga scala. Il Cento Aletti organizza convegni, conferenze e corsi di aggiornamento teologico a Roma, in Italia e all'estero, particolarmente nei Paesi dell'Europa dell'Est usciti dal giogo comunista. Così il Centro diventa sempre di più un punto di incontro dell'*inteligh entsia* cristiana, creando una rete di relazioni personali attraverso l'Europa. Špidlík è a suo agio e si sente stimolato a scrivere. Nell'anno 1994, il Centro Aletti si dota di Lipa, casa editrice specializzata che assicura la stampa e la distribuzione dei libri di Špidlík in tempi molto rapidi e con un raggio di azione planetario. Come sua "discendenza" spirituale, la comunità del Centro Aletti raccoglie e fa fruttificare l'insegnamento del suo Padre nello Spirito.

Špidlík vede ora concretizzarsi la sua intuizione che la scienza teologica debba essere inserita nella vita, essendo per gli slavi — stando a Pavel Florenskij (1882-1937) — la verità su Dio non una realtà oggettiva e astratta, ma concreta, personale e viva[37]. La teologia di Špidlík più che un'oggettiva scienza di Dio è, perciò, condivisione d'esperienza personale con Dio. È così in sintonia con la massima orientale: "Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sei teologo"[38]. Nell'interazione con Rupnik

[37] Tomáš Špidlík, *L'idea russa, un'altra visione dell'uomo*, Roma: Lipa, 1995, pp. 71-89.

[38] Evagrio Pontico, *La preghiera* n. 60 (= Collana di testi patristici diretta da Antonio Quacquarelli 117), Roma: Città Nuova, 1994, p. 102.

vede anche realizzarsi l'intimo nesso tra teologia e arte. "Fino al medioevo la teologia era sposata con l'arte, — dice scherzosamente, ma non troppo, il cardinale — nell'evo moderno divorziò, unendosi alla scienza. Ora è il momento di sciogliere questo vincolo illegittimo risposando l'arte". Il padre gesuita considera la stessa vita spirituale un'arte[39]. Come una vera opera artistica, per essere tale, necessita di un'ispirazione, così la vita spirituale nasce dall'ispirazione dello Spirito divino che muove la persona umana verso la libertà creativa. La bellezza e il dinamismo della vita in Dio trova un'espressione nella cappella Redemptoris Mater in Vaticano, dove la mente teologica di Špidlík e il genio creativo di Rupnik confluiscono in una sintesi affascinante. Secondo le parole del papa Giovanni Paolo II "vi rivive la ricchezza della tradizione orientale riletta con la consapevolezza di chi conosce anche quella occidentale. Qui Oriente e Occidente, lungi dal contrapporsi tra loro, si scambiano doni nell'intento di esprimere meglio le insondabili ricchezze di Cristo [...] e si propone come espressione di quella teologia a due polmoni dalla quale può attingere nuova vitalità la Chiesa del terzo millennio"[40].

Il ceco Špidlík non può rivedere la sua terra di origine se non dopo vent'anni per una breve visita durante l'effimero disgelo politico della cosiddetta "Primavera di Praga" del 1968, sotto Alexander Dubček, e deve aspettare altri trent'anni prima che la "rivoluzione di velluto" del novembre 1989, guidata da Václav Havel, faccia crollare la "cortina di ferro" che separava la Cecoslovacchia dall'Europa. Durante il regime comunista il gesuita boemo è *persona non grata* dal momento che la sua voce, trasmessa sin dal 1951 dalle onde della Radio Vaticana, contrasta il lavaggio del cervello sistematicamente praticato sulla popolazione cecoslovacca. Un fatto, questo, con risvolti tragici. Il nipote di padre Špidlík, Pavel Švanda (6.6.1956 – 3.10.1981), venuto a Roma a visitare lo zio, al rientro in patria è arrestato dalla polizia e, pochi giorni dopo, viene trovato morto in fondo ad un burrone[41].

Quando nel novembre 1989 crolla il regime comunista e Špidlík può finalmente visitare la sua patria, molti si chiedono se non vi si trasferirá del

[39] Cfr. Tomáš Špidlík, *L'arte di purificare il cuore*, Roma: Lipa, 1999, ²2010.

[40] Omelia di Giovanni Paolo II, *Santa messa a conclusione dei lavori di restauro della cappella «Redemptoris Mater»*, domenica, 14 novembre 1999, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_14111999_redemptoris-mater_it.html [cit. 10.3.2011].

[41] Ludmila Švandová, *Jan Pavel II. znal případ mého umučeného syna. Rozhovor o kmotrovství kardinála Tomáše Špidlíka a okolnostech vraždy Pavla Švandy*, in: *Katolický týdeník* 21/6 (2.2.2010), p. 5.

tutto. Ma lui vede le cose con moderazione. È avanti negli anni (compie 70 anni) e ha bisogno di cure mediche. Rimane a Roma, ma non disdegna di viaggiare in patria, sia per tenere conferenze che per dare esercizi spirituali ai vescovi, ai sacerdoti o ai semplici fedeli, per ricevere dottorati *honoris causa* e altri riconoscimenti, per intervenire a corsi formativi, predicare durante i pellegrinaggi, o semplicemente anche per visitare la sorella e i nipoti.

Cardinale

Nel Concistoro del 21 ottobre 2003 Giovanni Paolo II investe padre Špidlík della dignità cardinalizia. Špidlík è ormai ottantaseienne. Si teme che tutto questo superi le sue forze. Invece la porpora ha un effetto tonificante. L'anziano cardinale continua a lavorare a pieno ritmo, dando interviste, scrivendo articoli e libri nonché esercitando la paternità spirituale. La sua corrispondenza aumenta raggiungendo in certe occasioni punte di quaranta missive al giorno[42]. Accanto alla forma cartacea che Špidlík non abbandona, innanzitutto quando sono da trattare questioni riservate, un'importanza crescente assume la posta elettronica. Sin dal 1992 l'anziano gesuita è passato dalla macchina dattilografica al computer, imparando a navigare in internet e a usare e-mail. Rispondendo per e-mail alle domande di un giornalista praghese, nasce un intero libro-intervista *Anima di un pellegrino*[43]. Ancora poche settimane prima della morte, quando stava già sulla sedia a rotelle, sorprese chi scrive con una domanda a bruciapelo: "Hai già Facebook?" Fedele fino all'ultimo sarà anche con le omelie, registrate in anticipo dalla Radio Vaticana e trasmesse ogni venerdì. L'ultima andrà in onda la sera stessa della sua morte. Il corso della vita di Tomáš Špidlík si conclude a Roma nel Centro Aletti, alle ore 21 del 16 aprile 2010 ai primi rintocchi della maestosa campana la Sperduta della Basilica di S. Maria Maggiore. È la memoria liturgica di san Benedetto Giuseppe Labre, pellegrino dell'assoluto, un francese simile agli slavi *jurodivyje*, cioè "folli per Cristo".

[42] È curioso notare come in questo Špidlík assomiglia al suo autore preferito Teofane Recluso, il quale — esercitando la paternità spirituale per lettera — riceveva pure fino a 40 missive al giorno; cfr. Serge Bolshakoff, *Incontro con la spiritualità russa*, Torino: Società editrice internazionale, 1990, p. 156.

[43] Tomáš Špidlík, *Anima di Pellegrino. Conversazioni con Jan Paulas*, Milano: Gribaudi, 2005 (orig. ceco: *Duše poutníka. Tomáš Špidlík v rozhovoru s Janem Paulasem*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004).

Velehrad

Dopo le Esequie nella Basilica Vaticana, presiedute da Benedetto XVI[44], la bara del Cardinale è trasportata nella Repubblica Ceca, esposta dapprima nella cattedrale metropolitana di Olomouc, per raggiungere in seguito Velehrad. Viene tumulata in un sarcofago di marmo bianco, collocato dietro l'altare principale, nell'abside romanica che è la parte più antica della basilica mariana costruita sul luogo in cui la tradizione vuole sia sepolto san Metodio († 885)[45]. È un posto privilegiato, dove i pellegrini possono sostare in silenzio, cosa che succede pressoché ininterrottamente.

È assai significativo che prima della definitiva collocazione dietro l'altare, la bara del defunto cardinale sia stata esposta nella stessa basilica prima nella "Cappella della Madre dell'unità" chiamata così perché custodisce l'immagine della Madonna *Mater Unitatis* e poi nella "Cappella reale" accanto al maestoso sepolcro di Antonín Cyril Stojan (1851-1923), arcivescovo di Olomouc, promotore del movimento cirillo-metodiano in Moravia.

L'immagine *Mater unitatis* è una copia della ben nota icona *Salus Populi Romani* venerata nella Cappella Paolina della Basilica di Santa Maria Maggiore[46]. L'immagine *Mater Unitatis* simboleggia i Congressi unionistici, precursori del movimento ecumenico, tenuti a Velehrad ben sette volte tra il 1927 e il 1936 con una partecipazione internazionale, tra cui quella degli ortodossi russi[47]. I congressi hanno reso Velehrad un centro d'irradiazione dell'interesse per l'Oriente cristiano non solo tra gli studiosi ma anche tra il semplice popolo di Dio in Moravia. Basti pensare che il bollettino popolare cattolico *L'apostolato dei ss. Cirillo e Metodio sotto la protezione della beata Vergine Maria*[48] già negli anni 1931/1932 pubblicò a puntate la traduzione dal russo in lingua ceca de *I sinceri racconti del pellegrino russo al suo padre spirituale*, paradigma della letteratura spirituale ortodossa russa. È una delle prime traduzioni in Europa.

Sin da giovane, Tomáš Špidlík respira questo clima di apertura all'Oriente che parte da Velehrad. I gesuiti, presenti a Velehrad dalla metà del secolo diciannovesimo, ne erano fattivi sostenitori e promotori: non soltanto curavano la basilica, meta di annuali pellegrinaggi nazionali (5

[44] Vide n. 64.

[45] San Metodio e il fratello san Cirillo, morto a Roma nel 969 e sepolto nella basilica di San Clemente, sono gli apostoli degli slavi venuti nel 863 da Bisanzio nella Grande Moravia.

[46] Cfr. Tomáš Špidlík (sotto pseudonimo A. Prešeren), *Matka Unie*, in: *Nový život. Měsíčník Cyrilometodějské ligy pro kulturu a život z víry* 6/3 (1954), p. 37sq.

[47] František Brázdil, *Jezuité na Velehradě. Příchod Tovaryšstva Ježíšova na Velehrad a jeho působení do druhé světové války. (Historickoprávní pojednání)*, Svitavy: Trinitas 2005.

[48] Titolo originale: *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie*.

luglio), ma tenevano vivo l'interesse per la "Missione russa" della Compagnia, tra le guerre in pieno svolgimento. A Velehrad si potevano incontrare gesuiti come padre Bohumil Horáček (1913-1984)[49], che tornavano dal noviziato della Missione russa ad Albertyn[50] e sentire i loro racconti. Accanto alla basilica esiste tuttora la cappella neogotica chiamata "Cyrilka" dove si celebrava la divina liturgia in lingua paleoslava.

Da quanto esposto risulta chiaro che non ci poteva essere miglior luogo di Velehrad per far riposare i resti mortali del cardinale moravo. Oltre alle ragioni storiche, ce n'è una molto attuale sul futuro dell'Europa. Per capirla, bisogna tornare all'aprile 1990. Giovanni Paolo II accoglie la pressante richiesta di Václav Havel, Presidente dell'allora Cecoslovacchia, di venire a celebrare il crollo della cortina di ferro che divideva anacronisticamente l'Europa in occidentale e in orientale. Il Papa decide di andare a Velehrad, luogo altamente simbolico, dove avrebbe voluto essere presente già nel 1985, quando ricorrevano 1100 anni dalla morte di san Metodio (885), ma gli venne impedito dal regime. Ora il papa viene per lanciare da Velehrad un messaggio programmatico europeista: annuncia la convocazione dell'Assemblea Speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi. Invita i cristiani dell'Est e dell'Ovest a uno scambio reciproco di doni spirituali, vale a dire esperienze di vita cristiana sotto opposte condizioni politico-sociali: quella di persecuzione nell'Est e quella di secolarismo nell'Ovest. Il Papa si attende un potenziamento della cristianità europea, invitando le impaurite popolazioni dell'Est a dare un loro contributo alla nuova evangelizzazione dell'Europa[51]. A Velehrad, in Moravia, Giovanni Paolo II vuole riallacciare la nuova evangelizzazione all'opera missionaria degli apostoli slavi Cirillo e Metodio, da lui proclamati nel 1980 co-patroni d'Europa. Esempio efficace di inculturazione, i due fratelli di Salonicco parlavano la lingua degli slavi e ne hanno inventato l'alfabeto, dando così inizio alla cultura slava. Velehrad viene perciò chiamata anche la "Betlemme morava".

Giovanni Paolo II e Tomáš Špidlík

Il Papa slavo vuole dare alla cultura slava il giusto spazio nel concerto dei popoli europei. È esattamente su questa idea che Giovanni Paolo II e Tomáš Špidlík si incontrano. Nei suoi scritti, infatti, Špidlík torna spesso

[49] Cfr. Richard Čemus, Requesting Russia: The Life of Jiří-Georges Novotný (28 February 1921 – 15 February 2002), in: Studi sull'Oriente Cristiano 8/2 (2004), p. 196sq.

[50] Cfr. Constantin Simon, S.J., *Pro Russia. The Russicum and Catholic Work for Russia* (= OCA 283), Roma: PIO, 2009.

[51] Cfr. Giovanni Cantoni, *Per la "nuova evangelizzazione" dell'Europa*, in: *Cristianità* 200 (1991), http://www.alleanzacattolica.org/indici/articoli/cantonig200.htm [cit. 10.3.2011].

sulla vocazione dei popoli slavi. Da segnalare particolarmente *Alle fonti dell'Europa*[52]. Il tema Europa occuperà l'anziano gesuita sempre di più, stimolato dal processo d'integrazione di cui è testimone, anzi pensatore di riferimento. È visitato da politici e diplomatici desiderosi di allargare l'orizzonte oltre l'aspetto politico-economico aprendo alla dimensione spirituale. Più di un capo di Stato europeo ha legami d'amicizia con Špidlík. La riflessione sulle fondamenta spirituali e sul futuro dell'Europa porta Špidlík alla convinzione, sulla scia di Vladimir Solov'ëv (1853-1900), che è giunto il momento in cui i popoli slavi devono dare il loro contributo all'Europa. Non per contrapporsi alla cultura occidentale, ma per integrarla di elementi che le mancano. Špidlík li ha esposti nel 1994 ne *L'idée russe*[53], un libro scritto in francese e pubblicato in Francia, paese guida dell'integrazione europea, e tradotto in numerose lingue europee[54]. Tra i suoi primi lettori, infatti, spiccano nomi come Édouard Balladur (1993-1995) e François Mitterrand (1981-1995), rispettivamente primo ministro e presidente della Repubblica francese[55]. *L'idea russa* è scritta per gli occidentali, non per i russi, asserisce Špidlík con modestia. Eppure gli stessi russi hanno voluto tradurre il libro nella loro lingua[56].

Špidlík è convinto che l'Europa, se non vuole perdere la sua identità nel vortice della globalizzazione, deve elaborare una sintesi spirituale in cui il contributo slavo è essenziale. Profetizza il significato della spiritualità slava per la cultura europea, al cui astrattismo e legalismo questa spiritualità può portare la nozione della verità viva, dialogante e trascendente, quindi più degna della persona umana. Il gesuita ceco lotta tutta la vita perché questo contributo venga riconosciuto. All'università di Parigi-Nanterre dichiara: "Non nego che il mondo ha bisogno della Francia. Vorrei tuttavia aggiungere che oggi ha bisogno anche degli slavi"[57]. Ecco perchè Špidlík ha scritto *L'idea russa* che è la visione cristiana della persona umana. È un

[52] Tomáš Špidlík, *Alle fonti dell'Europa*, Roma: Lipa, 2004 (= *Miscellanea* I); Idem, *Alle Fonti dell'Europa. In principio era l'arte Roma*, Roma: Lipa, 2006 (= *Miscellanea* II).

[53] Tomáš Špidlik, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes: Éditions Fates, 1994.

[54] In italiano: *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Roma: Lipa, 1995; in ceco: *Ruská idea. Jiný pohled na člověka*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996; in polacco: *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2000; in romeno: *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, IV. *Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă*, Sibiu: Ed. Deisis, 2002; in tedesco: *Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen*, Würzburg: Der Christliche Osten, 2002 (tr. di Petronilla e Richard Cemus).

[55] Fatto testimoniato dall'editore francese Hervé Fates, nonché dall'ambasciatore francese presso la Santa Sede Pierre Morell.

[56] *Русская идея. Иное видение человека*, Sankt-Petěrburg: Izdatělstvo Olega Abyško, 2006.

[57] "Je ne nie pas que le monde ait besoin de la France. Je voudrais seulement ajouter qu'aujourd'hui, le monde a aussi besoin des Slaves!"

tema così caro all'autore da farlo tornare dieci anni dopo sull'argomento con uno stile pastorale ne *L'uomo, persona agapica*[58]. In una quarantina di pagine padre Špidlík offre l'essenza del suo insegnamento, anzi il suo testamento spirituale-teologico.

Giovanni Paolo II apprezza sempre più l'intelligenza spirituale di Špidlík. Lo invita più volte ad aiutarlo nella preparazione di varie encicliche e lettere apostoliche. Nella Quaresima del 1995 il Papa chiede all'emerito professore di dare esercizi spirituali a lui e alla curia romana[59]. È un fatto eccezionale. Mai prima di allora qualcuno osa tanto: per approfondire la vita spirituale del vertice della Chiesa Romana Cattolica, Špidlík propone testi di autori ortodossi. Questa audacia ecumenica viene però lodata da Giovanni Paolo II in un discorso a braccio alla conclusione degli esercizi[60]. Non solo. La teologia a due polmoni, che emana dalle conferenze di Špidlík, diventerà il programma iconografico del grande mosaico con cui p. Marko Ivan Rupnik è da lì a poco chiamato a ravvivare l'interno della cappella di Matilda nel Palazzo apostolico, d'ora in poi denominata *Redemptoris Mater*. Nasce un'opera teologico-artistica che sarà chiamata "nuova sistina"[61]. Il 17 dicembre 2009, giorno del novantesimo genetliaco del cardinale Špidlík, data che corrisponde ai 10 anni della dedicazione della cappella *Redemptoris Mater*, Benedetto XVI ha voluto concelebrarvi la santa messa insieme all'anziano cardinale. In quell'occasione il Papa ha detto: "Il Cardinale Špidlík ha intessuto lungo gli anni una visione teologica vivace e, per molti aspetti, originale nella quale confluiscono organicamente l'Oriente e l'Occidente cristiani scambiandosi reciprocamente i loro doni"[62].

---

[58] Tomáš Špidlík, *L'uomo, persona agapica*, in: card. Tomáš Špidlík et al., *Teologia pastorale a partire dalla bellezza*, Roma: Lipa, 2005, pp. 138-276.

[59] Le meditazioni offerte da Špidlík sono publicate: Tomáš Špidlík, *Il cammino dello Spirito*, Roma: Lipa, 1995; pubblicate anche in registrazione audio su 8 CD: Tomáš Špidlík, *Il cammino dello Spirito. Esercizi a Giovanni Paolo II*, Roma: Lipa, 2011.

[60] Cfr. *L'Osservatore Romano*, 12 marzo 1995.

[61] Cfr. *La cappella "Redemptoris Mater" di Papa Giovanni Paolo II*, a cura di Mariano Apa – Olivier Clément – Crispino Valenziano, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999; *La Chapelle "Redemptoris Mater" du Pape Jean-Paul II*, Sous la direction de Mariano Apa – Olivier Clément – Crispino Valenziano, Photographies: Aurélio et Francesca Amendola, Troyes 2000; Redemptoris Mater, http://www.vatican.va/redemptoris_mater/index.htm [cit. 10.3.2011].

[62] http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20091217_90-spidlik_it.html [cit. 11.4.2011].

Sorriso

"Adesso non dirà e non farà più scherzi", gli sussurra un collega porporato vedendolo con la veste rossa e l'anello cardinalizio al dito. Nella solenne cornice del Concistoro del 2003 Tomáš Špidlík non si scompone: "Eminenza le assicuro che continuerò a dire e a fare soltanto scherzi seri"[63]. Il gesuita boemo era noto per la sua ilarità. L'umorismo, diceva, è un farmaco contro ogni eresia. Relativizza, infatti, non le eterne verità di Dio, ma la nostra capacità di comprenderle e di esprimerle. La serenità di padre Špidlík è radicata nella sua fede incrollabile nella provvidenza di Dio. L'ha sperimentata tante volte nella vita che sviluppa un vero e proprio gusto per le sorprese con cui Dio interviene nella nostra vita. Lo esprime in maniera commovente Benedetto XVI nell'omelia tenuta nella Basilica Vaticana all'altare della cattedra martedì 20 aprile 2010 durante la Cappella Papale per le Esequie del cardinale sorridente: "Penso che i grandi uomini di fede [...] possono attraversare anche dure prove, come le ha attraversate Padre Tomáš Špidlík, senza perdere la fiducia e conservando, anzi, un vivo senso dell'umorismo che è certamente un segno di intelligenza, ma anche di libertà interiore. Sotto questo profilo, era evidente la somiglianza tra il nostro compianto Cardinale e il Venerabile Giovanni Paolo II: entrambi erano portati alla battuta spiritosa e allo scherzo, pur avendo avuto in gioventù vicende personali difficili e per certi aspetti simili. La Provvidenza li ha fatti incontrare e collaborare per il bene della Chiesa, specialmente perché essa impari a respirare pienamente "con i suoi due polmoni", come amava dire il Papa slavo. [...]

La speranza e la gioia di Gesù Risorto sono anche la speranza e la gioia dei suoi amici, grazie all'azione dello Spirito Santo. [...] Potremmo dire che lo Spirito Santo le prende dal cuore di Cristo Risorto e le trasfonde nel cuore dei suoi amici.

Volutamente ho introdotto l'immagine del "cuore", perché, come molti di voi sanno, Padre Špidlík la scelse per il motto del suo stemma cardinalizio: *Ex toto corde*, "con tutto il cuore". [...] Sempre a partire dalla radice biblica, il simbolo del cuore rappresenta nella spiritualità orientale la sede della preghiera, dell'incontro tra l'uomo e Dio, ma anche con gli altri uomini e con il cosmo. E qui bisogna ricordare che nello stemma del Cardinale Špidlík, il cuore che campeggia nello scudo contiene una croce nei cui bracci si intersecano le parole PHOS e ZOE, "luce" e "vita", che sono nomi

---

[63] Vide Giampaolo Mattei, *Da novant'anni con lo sguardo verso oriente. Il cardinale Tomáš Špidlík si racconta alla vigilia del suo compleanno*, in: *L'Osservatore Romano* 16 dicembre 2009; vide anche http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/interviste/2009/290q08a1.html#0 [cit. 10.3.2011].

di Dio. Dunque, l'uomo che accoglie pienamente, *ex toto corde*, l'amore di Dio, accoglie la luce e la vita e diventa a sua volta luce e vita nell'umanità e nell'universo"[64].

Starec

"Incoraggiava i depressi, calmava gli entusiasti", queste parole di un suo penitente pronunciate il 12 febbraio 2011 con un leggero sorriso sulle labra, caratterizzano il compianto Tomáš Špidlík come un vero *starec* (padre nello Spirito). Špidlík, per 38 anni professore del Pontificio Istituto Orientale e gli ultimi 6 anni della sua vita insignito della porpora cardinalizia, rimane nella memoria innanzitutto come "padre" e maestro di vita. Incontrarlo ha sempre un impatto esistenziale che di gran lunga sovrasta quello della pura scienza. Sa generare nelle persone che incontra la fede e riesce ad accompagnarle lungo i sentieri di Dio. Molti lo ricordano per le sue doti pedagogiche, per il suo notevole contributo negli studi sull'Oriente cristiano, per le sue innumerevoli pubblicazioni, per le sue vivaci omelie, ritiri ed esercizi. Ma la sua paternità supera e unisce imprimendovi un marchio unico e indelebile di un calore paterno al quale può riscaldarsi il cuore e trovare pace chiunque ha aperto a lui la sua anima. Avendo il dono della *cardiognosia*, padre Špidlík non ha bisogno di molte parole: sa leggere nel cuore dell'altro e riconosce subito chi ha bisogno di essere incoraggiato e chi, invece, di essere "calmato", vale a dire riportato dolcemente alla realtà. "Era come una stella che lascia dietro di sé una scia luminosa, affinchè gli altri possano trovare la strada giusta": una bella immagine di Alda Giambelluca Kossova[65] che tanti colleghi, amici, discepoli, studenti e soprattutto figlie e figli spirituali confermano. "Un grande maestro dello Spirito. Un testimone del Novecento. Ma soprattutto un'icona vivente della ricchezza che può portare all'Europa un rinnovato incontro tra Oriente e Occidente"[66].

Pontificio Istituto Orientale Richard Čemus, S.J.

[64] Omelia del Santo Padre Benedetto XVI, Cappella Papale per le Esequie dell'Em.mo Cardinale Tomáš Špidlík, S.I., Basilica Vaticana, Altare della Cattedra, martedì, 20 aprile 2010, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100420_esequie-spidlik_it.html [cit. 10.3.2011].

[65] Pronunciato al PIO il 5 febbraio 2011.

[66] Giorgio Bernardelli, *Morto il cardinale Špidlík maestro di spiritualità*, in: *Avvenire* il 18 aprile 2010, http://paroledivita.myblog.it/archive/2010/04/18/morto-il-cardinale-spidlik-maestro-di-spiritualita.html [cit. 10.3.2011].

Robert F. Taft, S.J.

Eucharistic Concelebration Revisited: Problems of History, Practice, and Theology in East and West
Part II*

E. EUCHARISTIC CONCELEBRATION IN BYZANTIUM

Eucharistic concelebration in the Byzantine tradition first appears in the 5th c. *Vita of St. Marcian the Œconomos*, which describes an embryonic form of concelebration during a Constantinopolitan patriarchal liturgy.[132] Thereafter, as we shall see below, there is a hiatus in the Byzantine sources until the 10th c. But from then on right up until today, sources testify uninterruptedly to the practice of eucharistic concelebration in pontifical as well as presbyteral liturgies — i.e., of presbyters concelebrating without the presidency of a concelebrating hierarch. While these sources reveal some unevenness in both past and present Byzantine concelebration practice, this variety concerns only the *form* concelebration took, not the fact itself: concelebration of the eucharist by bishops with other bishops, by presbyters with one or more bishops, or by only presbyters among themselves without the presidency of a bishop, has for centuries been commonplace in Churches of the Byzantine tradition. The evidence for this is massive and beyond challenge.

I. *The Life of St. Marcian the Œconomos (ca. 468-470)*

1. The Text:

The earlier of the two redactions of the Greek *Life of St. Marcian the Œconomos*, edited in 1897 by Papadopoulos-Kerameus from codex *Jeru-*

* Since this article went to press, a new volume dealing with issues it concerns has appeared: Georges Ruyssen, S.J. (ed.), *The Holy Eucharist in Eastern Canon Law/La Divina Eucaristia nel Diritto canonico orientale. Acts of the Bratislava Symposium, 14-17 Aprile 2009* (From the Wellsprings of the Canoni/Dalle fonti dei canoni: Festschrift Ivan Žužek, S.J.), (Kanonika 16, Rome 2010), cited hereafter as K16. Apropos of Part I, sections B.4, 6, see now G. Ruyssen, "Le Messe sincronizzate nei riti siro-occidentale, etiopico e malankarese: concelebrazione?" *ibid.* 231-246.

[132] Taft, "Marcian," from which I resume material here.

salem Sabas 242, provides the earliest extant account of a eucharistic concelebration in Constantinople.[133] The passage in question from the *Vita Marciani* 6-7, to which I have added divisions numbered in boldface to facilitate reference, plus notes, recounts a miraculous occurrence in the life of St. Marcian during the reign of Emperor Leo I (457-474) and the patriarchate of St. Gennadios (458-471), one of the *dramatis personae* mentioned in the story (**10**). The episode takes place in Constantinople ca. 468-470 on December 22,[134] the feast of the martyr St. Anastasia († ca. 304), on the occasion of the transfer of her relics to the Church of the Anastasia (resurrection) in the Portico of Domninos.[135]

1. The dedication of the holy house was held with full solemnity on December 22, and the believing sovereigns and the senate and the whole city, so to speak,[136] had gathered with wax candles to escort with hymns the holy

[133] On Marcian, his church, the redactions of his *Vita*, its dating, and this story, see *ibid.* and the sources cited there; also, Timothy S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire* (The Herny E. Sigerist Supplements to the *Bulletin of the History of Medicine* — New Series no. 10, Baltimore & London 1985) 91, 97, esp. 123-24. 126-28, with the respective notes on pp. 238-39; and more recently, Rochelle Snee, "Gregory Nazianzen's Anastasia Church: Arianism, the Goths, and Hagiography," DOP 52 (1998) 157-186, esp. 158-64 on the Anastasia, and 164-75 on the *Vita Marciani*; C. Mango, "Le terme antiforos et la *Vie* de saint Marcien économe de la Grande Église," in *Mélanges Jean-Pierre Sodini = Travaux et mémoires* 15 (2005) 317-328, esp. 321ff on Marcian's life, and 324-28 on the *Vita*, which Mango calls a "texte incoherent et fantaisiste."

[134] In the 10th c. still the martyr St. Anastasia's feast with a station at her church: J. Mateos, (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes*, 2 vols. (OCA 165-166, Rome 1962-1963) I, 143.

[135] The name Anastasia referred originally not to the martyr St. Anastasia but to the reconstruction of the church by the Novatians, when the sanctuary was in their possession: Taft, "Marcian," 159. On the portico and church, see R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique.* Tome 3: *Les églises et les monastères* (2nd ed. Paris 1969) 22-25; id., "'Ἔμβολοι τοῦ Δομνίνου. Τὰ Μαυριανοῦ," EO 36 (1937) 129-156; id., *Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique* (AOC 4A, 2nd ed. Paris 1964) 89-90.

[136] An obvious hyperbole: according to G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Bibliothèque byzantine — Études 7, Paris 1974) 525, there were between 200,000-300,000 inhabitants of Constantinople by the middle of the 5th c. For the same period, D. Jacoby, "La population de Constantinople a l'époque byzantine: un probième de demographie urbaine," Byz 31 (1961) 108, puts the maximum number of inhabitants at 188,000. On such exaggerations, common in Byzantine sources, see R. F. Taft, *Through Their Own Eyes. Liturgy as the Byzantines Saw It* (Patriarch Athenagoras Orthodox Institute — The Paul G. Manolis Distinguished Lectures 2005, Berkeley 2006) 35-36, 50-51.

[136] Mateos, *Typicon* I-II *passim.* On the stational character of the Constantinopolitan liturgy, the classic study is J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (OCA 228, Rome 1987) 205-26, and 229-78 *passim*. Cf. also Mateos, *Typicon* II, Index liturgique 302-305; id., *Célébration* 34-71; R. F. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History* (American Essays in Liturgy, Collegeville 1992) 29-35; id., BEW 212-17.

relics of the martyr. **2.** The saintly man Marcian had also joined the gathering before the carriage for transporting (the relics) at the time when the holy relics of the martyr were to be escorted (to the church), when a certain beggar begged for an alms. **3.** He did not ignore him, but readily went off, found a hidden spot to escape everyone's notice, took off his clothes and gave them to the beggar, and was left naked. **4.** He had only the phelonion thrown around him (this is remembered of the saint, that he never wore a second cloak, so that the teaching of his Master might be fulfilled: "Do not provide two tunics, nor purse, nor money in your belts, nor silver, nor gold; and if anyone asks you for your cloak, give it to him [Mt 10:9-10, 5:40], and free yourselves from all care" [1 Cor 7:32]. And when he came back again and went up into the midst of everyone, no one was aware of what had happened.

5. Coming to the chapel of the holy martyr Anastasia, they deposed the sacred relics, and when the whole office [of the dedication] was completed, at the time for accomplishing the rite of the holy anaphora, the archbishop said to Blessed Marcian, "This favor is yours. Be pleased to complete the mystery." **6.** He, accepting with all zeal, was accomplishing the rite. And at the time for the kiss of peace, washing his hands as is the custom for the priests, he wrapped his phelonion about himself, girding it tightly lest it be seen that he was naked. Now the priests standing by and the archbishop were surprised to see that he was wearing royal dress under his phelonion! **8.** When the prayer of the mystery had been completed, and they were partaking of the most pure communion from his hands, they observed in his hands the apparition of the [imperial] garments shining through, and they did not know what had happened. **9.** Some of them, moved by envy, denounced him to the bishop. But he said to them, "I saw it too."

10. When the whole service had been completed, and they went into the skeuophylakion of St. Anastasia, Archbishop Gennadios began to accuse Blessed Marcian, saying, "What is this you have done, and gone against the canons? It is not fitting for you to wear the royal attire." **11.** But he humbly threw himself down at the feet of the bishop, saying, "'Forgive me father, but I did not do any such thing." **12.** But he [Gennadios] said to him, "All of us saw it, and you deny it?" **13.** And he came up and lifted up his phelonion, and found his body to be naked. **14.** And thus discovering by himself the cause, he praised God who shows favor to those who love him and keep his commandments.[137]

This earliest witness to a eucharistic concelebration according to the rite of Constantinople (**5-8**), and to a *lavabo* rite in the same tradition (**6**),[138] is

[137] A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, 5 vols. (St. Petersburg 1894-1898) 4:261-62.

[138] For the history of the *lavabo* in the Byzantine eucharistic liturgy, see Taft, *Great Entrance* 165-77, 488; for concelebration, in addition to the other sources cited in this study, see the numerous references in the index *ibid.* 459-460.

also the only extant evidence of a concelebration usage more primitive than what we see in later Byzantine sources, as a closer look at the description of the liturgy in nos. **5-8** of the text cited above will reveal. I give the Greek text according to the edition of Papadopoulos-Kerameus, then comment on the points one can glean from it.

5. Ἐλθόντες δὲ ἐν τῷ εὐκτηρίῳ οἴκῳ τῆς ἁγίας μάρτυρος Ἀναστασίας ἀπέθεντο τὰ ἅγια λείψανα, καὶ τῆς ἀκολουθίας πάσης γενομένης ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς τοῦ ποιῆσαι τὴν ἀκολουθίαν εἶπεν ὁ ἀρχιεπίσκοπος τῷ μακαρίῳ Μαρκιανῷ· "Ἡ χαρὰ αὕτη ὑμετέρα ἐστίν· κέλευσον τὸ μυστήριον ἐκτελέσαι". **6.** Ὁ δὲ μετὰ πάσης προθυμίας δεξάμενος ἐποίει τὴν ἀκολουθίαν, καὶ ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ ἀσπασμοῦ, ὡς ἔθος ἐστὶν τοῖς ἱερεῦσιν, νίπτων τὰς χεῖρας περιέπλεκεν τὸ φελώνιον αὐτοῦ συσφίγγων, ἵνα μὴ ὁραθῇ, ὅτι γυμνός ἐστιν· **7.** οἱ δὲ παρεστῶτες ἱερεῖς καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἐθεάσαντο, ὅτι βασιλικὴν στολὴν ἦν ἐνδεδυμένος ἔνδοθεν τοῦ φελωνίου αὐτοῦ. **8.** Πληρώσας δὲ τὴν εὐχὴν τοῦ μυστηρίου, καὶ ἐν τῷ μεταλαμβάνειν πάντας τῆς ἀχράντου κοινωνίας ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ ἐθεώρουν ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ φαινομένην τὴν στολὴν διαλάμπουσαν καὶ οὐκ ᾔδεσαν τὸ γεγονός...

5. Coming to the chapel of the holy martyr Anastasia, they deposed the sacred relics, and when the whole office [of the dedication] was completed, at the time for accomplishing the rite of the holy anaphora, the archbishop said to Blessed Marcian, "This favor is yours. Be pleased to complete the mystery." **6.** He, accepting with all zeal, was accomplishing the rite. And at the time for the kiss of peace, washing his hands as is the custom for the priests, he wrapped his phelonion about himself, girding it tightly lest it be seen that he was naked. Now the priests standing by and the archbishop were surprised to see that he was wearing royal dress under his phelonion! **8.** When the prayer of the mystery had been completed, and they were partaking of the most pure communion from his hands, they observed in his hands the apparition of the [imperial] garments shining through, and they did not know what had happened...

The mention of Patriarch St. Gennadios and other "priests" (**7**) — ἱερεῖς, which in Byzantine nomenclature can mean presbyters or bishops or both — would seem to indicate a concelebration. It is clear that these ministers were in the sanctuary near the altar table, for they were close enough to witness the miraculous appearance of the imperial purple under St. Marcian's phelonion (**7**). And apparently they exchanged the kiss of peace with Marcian, for it is just before the *pax* that St. Marcian was at pains to hide from them his embarrassing nakedness (**6**). Furthermore, the assisting clergy received communion (**8**).

This earliest extant testimony to eucharistic concelebration in the Great Church presents archaic features seen elsewhere only in the ancient Assyro-Chaldean tradition of Mesopotamia described in section B.2 above. At the beginning of the anaphora in the traditional eastern sense of the term — i.e., including the preparatory *accessus ad altare*

rites[139] — the bishop invites one of the assisting presbyters to conduct this part of the service and pray the Eucharistic Prayer over the gifts (**5**). As in the ancient Assyro-Chaldean rite, the priest selected to exercise this ministry did not know ahead of time when this honor would fall to him, and so the concelebrating presbyters had always to be prepared, fasting and in God's grace, to enable them to fulfil the assigned ministry worthily if it fell to them. As we shall see in sections E.II-VI below, later Byzantine sources, beginning with the 10th c. diataxis rubrics incorporated by Leo Tuscan of Pisa, translator of the imperial chancellery, into his Latin version of the Chrysostom liturgy[140] made between the end of 1173 and January 1174,[141] will assign an expanded role to the concelebrants, including the recitation of the anaphora and other prayers of the service by all concelebrants.[142]

The rite of communion in the *Vita Marciani* is also worth noting (**8**). In present Byzantine practice, at a presbyteral concelebration the presbyters communicate themselves. When a bishop is the presiding celebrant, only he communicates himself; the concelebrating presbyters receive from his hand. In the *Life of St. Marcian,* however, *all receive from the hand of Marcian*, the consecrating celebrant, even though, apparently, he was only a presbyter. In later Byzantine sources *all concelebrants*, including the presider, received communion from the hand of another. Not even the Patriarch of Constantninople communicated himself: he received the sacred gifts from a concelebrant, whom he communicated in turn. Eucharistic communion, a sign of our shared ecclesial communion in the one Body of Christ, is not something one *takes*. It is a food shared, a gift received from the hand of a brother as from Christ, as was reflected, I have shown elsewhere, in pristine clergy communion rites in East and West.[143]

[139] Numerous examples in *Anaphorae Syriacae, quotquot in codicibus adhuc repertae sunt, cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et Latinae versae*, vols. I-III (Rome 1939-) *passim*; also W. F. Macomber, "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari," OCP 32 (1966) 335-371, here 358-59.

[140] A. Jacob, "La traduction de la Liturgie de S. Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique," OCP 32 (1966) 111-162, here 112-14.

[141] On the date, see M. Coll i Alentorn, "Un Català, promotor de la traduccio de la Liturgia de sant Joan Crisòstom," *Miscellania liturgica catalana* (Barcelona 1978) 49-52.

[142] Cf. Jacob, "Concélébration"; Taft, *Great Entrance* 124ff. The best general study of concelebration in the Byzantine tradition remains Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet." To the sources he notes, add now Taft, "Pontifical Liturgy" I-II *passim*, esp. II, 101. On present Byzantine usage, see id., "Ex oriente lux?" 311-313.

[143] Taft, "Byzantine Communion Rites," I; id., *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* chap. I, esp. 96-100 and the further references there; id., "Receiving Communion — A Forgotten Symbol."

2. The Date of the Liturgy Described in the Life of St. Marcian:

Comparative liturgy may help us date the liturgical material in the *Vita Marciani*. A *lavabo* rite before the anaphora is first seen in *Mystagogic Catechesis V*, 2 of Cyril/John II of Jerusalem (*post* 380).[144] In the hagiopolite usage described there, the *lavabo* comes before the *pax*, whereas early sources from the Antiochene sphere of liturgical influence such as *ApConst* VIII, 11:9-12 (ca. 380),[145] Theodore of Mopsuestia, *Homily XV*, 42 (ca. 388-392),[146] and Ps.-Dionysius, *Ecclesiastical Hierarchy* III, 10 (end of 5th c.)[147] place the *lavabo* after the *pax* that precedes the anaphora.[148] The sense and context in the *Vita Marciani* **(6)** seem to agree with Cyril/John II's *ordo*. The text lends itself easily — though not necessarily — to this interpretation: the whole context surely demands that Marcian seek to cover himself *before* the clergy approach him to receive the kiss, not afterwards.

But this poses a further problem: if the *lavabo* came just before the *pax*, where was the Proskomide Prayer, i.e., the Byzantine *accessus ad altare* prayer found today between the *lavabo* and the *pax*?[149] Of course the argument *ex silentio* is hazardous at best. Besides, the *Vita* is recounting a miracle, not providing a complete description of its liturgical setting. Still, the narrative does seem to locate the *lavabo* in such a way as to leave no room for the Proskomide Prayer. All other Byzantine liturgical sources before the 12th c. put the *lavabo* right after the transfer of gifts, before the *Orate fratres* dialogue **(27)**, giving the following order of the preanaphoral rites:

1. Οὐδεὶς ἄξιος prayer.
2. Entrance and deposition of the gifts.
3. Lavabo.
4. Orate fraters dialogue.
5. Litany and Proskomide Prayer.
6. "Peace to all" — "And to your spirit."
7. Kiss of peace.
8. Creed.

[144] SC 126:146-47.

[145] SC 336:174-77.

[146] ST 145:527.

[147] PG 3:437-40. Two 12/13th c. Otrantan mss of the Byzantine liturgy follow the *ordo* of Dionysius, appealing explicitly to his authority, but these and other medieval anomalies have no relation to the problem of our source.

[148] SC 126:146-47. For the relative position of the *lavabo* and other preanaphoral elements in all these sources, see the table in Taft, *Great Entrance* 48-49.

[149] Taft, *Great Entrance loc. cit.* and chap. X.

I have shown elsewhere that the *Nemo dignus* or Οὐδεὶς ἄξιος prayer **(1)** was not part of the liturgy of Constantinople at the time of our *Via Marciani* story.[150] It is also possible that the *Orate fratres* dialogue **(4)** had not yet made its appearance by that time.[151] As for the Creed **(8)**, we know it was introduced into the liturgy by Patriarch St. Timothy I (511-518), and confirmed by Emperor Justin II (565-578).[152] And I have argued that the aiteseis litany accompanying the Proskomide Prayer **(5)** is a later addition to the original *Oremus* of that prayer.[153] That leaves us with the Proskomide Prayer itself, surely the most primitive prayer of the Byzantine *accessus ad altare* rites, most probably the first formula added to the eucharistic formulary of Constantinople as it began to expand through the addition of preparatory formulas before the anaphora, and of communion and postcommunion formulas following it.[154]

But in St. John Chrysostom's description of the Constantinopolitan liturgy during his episcopacy of the Great Church in 397-404, the pre-anaphoral rites comprised only the "Peace to all" greeting and the kiss of peace **(6-7)**.[155] And our *Vita Marciani* narrative seems to present the same primitive structure with one addition, the *lavabo* **(6)** before the "Peace to all" greeting. Even though the *Vita* does not mention the greeting, it was surely there since Chrysostom mentions it. Furthermore, since Chrysostom's homilies, rich in liturgical detail, never mention the *lavabo* in Constantinople, it is possible that the *lavabo* before the *pax* was first introduced into the Byzantine eucharist sometime between 404 and the date of the evidence in the *Vita*. Though here, too, the argument from Chrysostom's silence is not conclusive, it is not necessarily weakened by his failure to mention the *lavabo* in Antioch[156] despite its presence in the so-called "Missa Clementina" of *ApConst* VIII, 11:12.[157] For van de Paverd has shown that *ApConst* is not from Antioch itself.[158] And the Proskomide

[150] *Ibid.* 121-30.

[151] *Ibid.* chap. VIII. The dialogue first appears in mss of the 10th c. (*ibid.* 290ff) though it is probably older than that.

[152] *Ibid.* 398-402.

[153] *Ibid.* chap. IX and 351. On the structural relationship between the *Oremus* and litany liturgical units, see R. F. Taft, "The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology," *Worship* 52 (1978) 314-329, here 319-21; repr. id., BEW chap. 10:193-96.

[154] Taft, *Great Entrance* 279-81, 360-64, 373.

[155] F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (OCA 187, Rome 1970) 466-67.

[156] *Ibid.* 236-51.

[157] SC 336:176-77,

[158] Van de Paverd, *Meßliturgie* 155-64.

Prayer, found neither in Chrysostom's writings nor in the *Vita Marciani*, could have been added between the *lavabo* and the *pax* sometime thereafter, before the middle of the 8th c. when it appears in our earliest euchology codex, *Barberini Gr. 336.*[159]

So the *terminus post quem* for the date of this liturgical material is the end of Chrysostom's Constantinopolitan episcopate in 404, the *terminus ante quem* is the date of the *Vita Marciani* ca. 600. But sources often reflect liturgical usages older than the date of the earliest extant document that has preserved them. Is that true of the *Vita Marciani?* I have noted that its description of the liturgy does not mention either the Proskomide Prayer or the Creed, though the latter was certainly a fixed element of the Byzantine preanaphoral rites before 600, as we saw above. So nothing can be concluded from the *Vita's* failure to mention the Creed: it would have come after the *pax*, outside the framework of the miracle story, and hence was not germane to the narrator's tale.[160]

But the same cannot be said of the Proskomide Prayer. *Per se* its absence does not make one opt for either date, since we have no sure evidence for the prayer before the 8th c. But if forced to choose, I would prefer to assign the liturgical structure to the 5th rather than to the 7th c., by which time I find it hard to imagine the Byzantine eucharist with no *accessus ad altare* prayer. One could retort that the *lavabo* may once have followed the Proskomide Prayer, and that the *Vita Marciani* simply omits mention of this prayer — it also ignores the transfer and deposition of gifts which were certainly part of the liturgy then — because these rites, since they preceded in the liturgy the incident being recorded, were irrelevant to the narrative. But I find this interpretation, though not impossible, less convincing than the simpler hypothesis that the *Vita* accurately describes the late 5th c. ritual celebrated by the half-naked Marcian at the dedication of the Church of St. Anastasia on December 22 ca. 468-470, when neither the Proskomide Prayer nor the Creed were part of the Byzantine Divine Liturgy.

So the Constantinopolitan liturgical evidence in the *Vita* of St. Marcian, evidence then unknown to me and not taken into account in my history of the Byzantine preanaphoral rites,[161] helps fill in some gaps in our knowledge of these rites during the early stages of formation. Two conclusions, the first reasonably certain, the second hypothetical, have emerged from the above analysis of the text:

[159] Parenti-Velkovska §§13, 31; Brightman 319.

[160] See Taft, *Great Entrance* 398-402.

[161] *Ibid.*

1. The *Vita Marciani* gives clear evidence of a more primitive form of eucharistic concelebration, similar to that in the ancient Assyro-Chaldean tradition.
2. The preanaphoral rites in the *Vita* seem to manifest a late 5th c. shape, comprising only the transfer and deposition of gifts, followed by the *lavabo*, the "Peace to all!" greeting, and the kiss of peace.

II. *Later Witnesses to Byzantine Concelebration*

1. The Correspondence between Patriarch St. Photius (858-867, 877-886) and Pope John VIII (872-882):

In later Byzantine sources, further development of this embryonic concelebration rite in the later Byzantine sources will provide the concelebrants a more active role. But whatever its form, the concelebration was certainly considered "real" in our next source, the correspondence between Constantinopolitan Patriarch St. Photius during his second patriarchate (877-886) and Pope John VIII (872-882). In the Latin text of the pope's letter in reply to the complaint of Photius that the papal legates in Constantinople did not want to concelebrate with him, we find the phrase *"tecum minime consecrare,"* which in the Greek text is οὐκ ἠθέλησαν συλλειτουργῆσαί σοι.[162] The Latin text is probably the original, and as we saw above in section E.1, at that time in Rome verbal co-consecratory concelebration of the anaphora was the practice on some feasts according to the *Ordo Romanus III*, 1, a document from the end of the 8th c. composed as an addendum to the earlier 7/8th c. *Ordo Romanus I* cited above in section D.I.

Pope John appears to assign the Byzantine form of concelebration equal validity — though it would be sanguine to presume that the pontiff had a clue as to how the Greeks concelebrated. Still, he must have known that his legates could not have practiced verbal co-consecratory concelebration, since they did not know Greek and had to make use of an interpreter during their mission on the Bosphorus.[163]

2. The Imperial Ceremonials and Confirmatory Sources:

Testimony to the concelebrated Byzantine patriarchal eucharist is also found in the classic imperial ceremonial books, the 10th c. *De cerimoniis aulae Byzantinae* and the 14th c. *De officiis* (AD 1347-1368) of Ps.-Kodi-

[162] Compare Pope John VIII, *Ep. 248*, PL 126:871 with the Greek text in Mansi 17.1:413. Cf. Botte, "Note historique," 18-19.

[163] See Botte, "Note historique," 19.

nos. There is some question as to just how accurately such anthologies, deliberately antiquarian and conservative in intent, represent actual usage at the time of writing. But that need not concern us here, for they surely represent the usage of an earlier period if not of the time of their compilation.

The famous 10th c. *Book of Ceremonies of the Byzantine Court* was compiled from earlier sources by Emperor Constantine VII Porphyrogennetos (913-959). Constantine VII was an antiquarian, looking to past models as solutions to present problems, and his *Book of Ceremonies* is a compilation of material representing several historical strata, not all of which can be taken uncritically as actually presenting a mirror of contemporary Byzantine society.[164] Nevertheless, some of the rituals in *De cerimoniis* are clearly descriptions of actual celebrations,[165] and the continual updating of its prescriptions under Constantine VII's successors Romanos II (959-963) and Nikephoros II Phokas (963-969) betray ongoing relevance to actual practice in court life.[166] This includes the liturgical material in Book I that is of interest to us here. It describes the emperor's participation in the urban stational processions and other religious services in the course of the church year.[167] So *pace* all caveats, we can still take the descriptions in the *Book of Ceremonies* as representing the Byzantines' vision, albeit idealized, of what their celebrations were and might once again be in their eyes.

Though the imperial ceremonials are concerned with church ritual only insofar as it regards the interaction of the imperial party and its escort with the patriarch during church services, the patriarch was obviously not unaccompanied by other hierarchs and lesser clergy, as witness the references to concelebrating metropolitans, archbishops, deacons, etc.[168] Neither the *De cerimoniis* nor the *De officiis*, however, provides any liturgical information beyond witnessing to the presence of concelebrating clergy.

[164] See C. Mango, "Daily Life in Byzantium," JÖB 31.1 (1981) 337-353, here 346; also Averil Cameron, "The Construction of Court Ritual: The Byzantine *Book of Ceremonies*," in D. Cannadine, S. Price, *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies* (Cambridge 1987) 106-136; M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Medieval West* (Past and Present, Cambridge 1986) 160, 175-76; Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 126-27; id., *The Byzantine Rite* 44; and the older study of Иеромонах Иоанн, *Обрядник византийского двора (De cerimoniis aulae byzantinae) как церковно-археологический источник* (Moscow 1895).

[165] McCormick, *Eternal Victory* 160.

[166] *Ibid.* 175-76; J. B. Bury, "The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogennetos," *English Historical Review* 22 (1907) 217-221.

[167] This section of the *De cerimoniis* is believed to date probably to Emperor Michael III (842-867) around the years 847-862 (?), later revised ca. 900-903 under Leo VI (886-912), and again by its final redactor, Constantine VII, ca. 957-959 (cf. M. McCormick, "De cerimoniis," ODB 1:595-597), in the 9/11th c. era of Byzantine "encyclopedism,"' when τάξις was still the order of the day in Church and state, and the compilation of anthologies and bureaucratic manuals was in vogue (cf. A. Kazhdan, "Encyclopedism," ODB 1:696-697).

Indeed, I know of no Byzantine source that envisions a Byzantine hierarchal service *without concelebrants*. A 12th c. decree of Constantinopolitan Patriarch Luke Chrysoberges (1157-1169/70) legislates that no bishop may celebrate a eucharist without the presence of concelebrating presbyters and deacons.[169] The Spanish Jesuit Gabriel Vázquez (Vásquez) (1549-1604) in his *Disputatio* 218 on the question of concelebration confirms this from his experience on a visit to Rome in 1586-1591:

... in Ecclesia Graeca haec in universum consuetudo servatur, numquam hactenus reprobata, ut episcopus sine sacerdote et diacono numquam celebret, sicut Romae me vidisse memini: ea, nimirum de causa, sicut ab eis audivi, ut sacerdos simul cum episcopo verba consecrationis proferat.[170]	... in the Greek Church this custom, never yet reproved, is everywhere observed, that a bishop may never celebrate without a priest and deacon, as I remember having seen in Rome: this is doubtless the reason, as I heard from them, why the priest says the words of consecration together with the bishop.

3. The Pontifical Euchologies:

With 10/11th c. BAS of the *Pyromalus Codex* and the version of Johannisberg, we have the further testimony of two rare pontifical euchologies or archieratika that concelebration was common in the rite of the Great Church. The *Pyromalus Codex* is a now lost Greek text of BAS edited by Goar from a ms provided him by a certain Isidore Pyromalus of Smyrna, hierodeacon of the Greek Orthodox Monastery of St. John on Patmos.[171]

[168] E.g., *De cerimoniis* I, 1, A. Vogt (ed.), *Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète*, texte I-II (Paris 1935, 1939), here I, 23-24; *De Officiis*, J. Verpeaux (ed.), Ps.-Kodinos, *Traité des offices* (Le monde byzantin, Paris 1966) 189-247 *passim*.

[169] Reg §1107.10.

[170] G. Vázquez, *Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem S. Thomae*, 4 vols. (Antwerp 1609-1615), Tomus Tertius. A Quæstione septuagesima tertia, usque ad octuagesimam tertiam: *Disputationibus de SS. Eucharistia, et Missæ Sacrificio additæ sunt disputationes quindecim de Sacramento Ordinis* (Antwerp apud Ioannem Keebergium 1614) 490; cit. Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 349. On Vázquez and his works, see *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, ed. Ch. E. O'Neill & J. M. Domínguez, 4 vols. (Rome: Institutum Historicum S.I./Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2001) 4:3912-13; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 11 vols. (2nd ed. Brussels: Oscar Schepens/Paris: Alphonse Picard 1830-1932) 8:513-519, here 516; H. H. Schwedt, "Vázquez," LTK³ 10:571-572; J. Hellin, "Vázquez," DTC 15.2:2602-2610; Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 349.

[171] Goar 153-56. On this ms and the Johannisberg version, see A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome* (Unpublished doctoral dissertation, Louvain 1968) 7-8; id., "La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicolas d'Otrante,"

The Johannisberg version is a Latin translation of a remarkably similar, though not identical, Greek ms of BAS. The German humanist Georg Witzel (1501-1573) discovered this version in a Latin ms in the library of the Monastery of Johannisberg on the Rhine near Mainz, and edited it.[172] Though this Latin ms, too, has vanished, doubtless in the fire that destroyed the Johannisberg monastery library in the 19th c.,[173] its text is extant in Witzel's 1546 *editio princeps* as well as in several later editions.[174]

These two sources of BAS are especially precious, comprising our earliest witnesses to a patriarchal liturgy "according to the ordo of the Great Church," as the the title of the *Pyromalus Codex* states explicitly:

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ μεγάλου ἱερουργία κατὰ τὴν τάξιν τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἐν τοῖς ἰδίαις ἑορταῖς λεγομένη.[175]	The priestly Liturgy of our Father among the saints St. Basil the Great said on particular feasts *according to the ordo of the Great Church.*

Furthermore, both the *Pyromalus Codex* and the related Johannisberg version mention a patriarch[176] — a rarity in euchology rubrics. In pre-12th c. BAS that could only mean the patriarch of Constantinople, since

Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 38 (1967) 49-107, here 52-53; id., "Concélébration," 252 (note).

[172] Or so Witzel claims on ff. av^{v}-avi^{r} of his 1546 editio princeps of the ms, and f. aiij^{v} of the 1555 edition (see note 174 below). On Witzel and his chequered ecclesiastical career, see the bibliography in the recent "Witzel" entries of the best standard encyclopedias: Barbara Henze, LTK^{3} 10:1263-64; Ute Monnecke-Haustein, *Theologische Realenzyklopädie* 36:257-60; and most recently Klaus Rohmann, "Georg Witzel, "Ein Altkatholik des sechszehnten Jahrhunderts. Werken und Werk eines (fast) vergessenen Reformtheologen" *Internationale kirchliche Zeitschrift* 90 (2009) 209-239; Paul Ludwig Sauer, " "Die alte Kirche ist die wahre — Die wahre Kirche is die alte. Georg Witzels ökumenische Wegweisung," *ibid.* 240-260.

[173] Brightman lxxxiv; Jacob, "La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicolas d'Otrante," 52 note 4.

[174] G. Witzel, *Liturgia S. Basilii Mag. nuper e tenebris eruta, et in lucem nunc primum edita.* Cum Praefatione Georgij Vuicelij (Mainz 1546) ff. aij^{r}-f^{v}; id., *Exercitamenta syncerae pietatis multo saluberrima inter quae lector habes Liturgiam seu Missam S. Basilij Mag. recognitam...* (Mainz 1555) ff. Aiiij^{r}-Dij^{v}; later editions: J. Cochlaeus, *Speculum antiquae deuotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei: ex antiquis, et antea nunquam euulgatis per typographos autoribus, à Ioanne Cochlaeo laboriose collectum...* (Mainz 1594) 117-32; Jean de Saint-André, *Liturgiae siue Missae Sanctorum Patrum: Iacobi apostoli & fratris Domini. Basilij magni, è vetusto codice Latinae tralationis. Ioannis Chrysostomi, interprete Leone Thusco ...* (Paris 1560) 31-50. Cf. Taft, *Great Entrance* xxvii, xxix.

[175] Goar 153.

[176] *Loc. cit.*; Witzel, *Liturgia S. Basilii* ff. biij^{v}; both texts cited in R. F. Taft, "*Quaestiones disputatae*: The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited," Part I, OC 81 (1997) 1-35; Part II, OC 82 (1998) 53-87, here II, 72.

the Byzantine liturgy was not in use in the other Greek Orthodox patriarchates before this period.[177] The similarity of these two texts was underlined from the start by Goar and later scholars,[178] and the formulary of BAS they present can be dated to the 10th c. or at the latest the 11th.[179] From the relatively sparse rubrics in both these sources, which I cited in volume VI of my history of CHR[180] and do not need to repeat here, it is clear that the patriarch is assisted by concelebrating clergy. But there is no indication of their role, if any, in concelebrating the anaphora.

4. Arabic CHR (11th c.):

The Arabic version of CHR in a ms from the Melkite Patriarchate of Antioch dated AD 1260 but reflecting an 11th c. redaction of the liturgy,[181] gives extensive initial rubrics for a pontifical concelebration. After the Gospel, however, the text makes no further reference to the

[177] On the liturgical Byzantinization of the Orthodox patriarchates of Alexandria, Antioch, and Jerusalem, see my summary in R. F. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History* (American Essays in Liturgy, Collegeville 1992) 56-57. This process, underway during the 7th to 13th c., remains a history yet to be written. See, however, more recent studies, in chronological order: J. Nasrallah, "La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300," OC 71 (1987) 156-181; Ch. Hannick, "Annexions et reconquêtes Byzantines: peut-on parler d'«uniatisme» byzantin?" Irén 66 (1993) 451-474; Aleksei M. Pentkovskij, "Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы," ŽMP 4 (2001) 70-78, here 75; K.-P. Todt, "Religion und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in Mittelbyzantinischer Zeit," BZ 94 (2001) 239-267; Kate Leeming, "The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkites," *ARAM* 15 (2003) 239-246; Th. Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* (BELS 104, Rome 2000). Still useful also are several earlier studies: N.F Krasnosel'cev's review of A. A. Dmitrievskij, *Богослужение страстной и пасхальной седмиц во Святом Иерусалиме IX-X веков* (Kazan 1894) in VV (1895) 641-642 (cited by Pentkovskij); Cyrille Korolevsky (Karalevsky), *Histoire des patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours*, vols. 2-3 — vol. 1 never appeared — (Rome 1910-1911) III, 1-21 = id., *History of the Melkite Patriarchates (Alexandria, Antioch, Jerusalem) from the Sixth Century Monophysite Schism to the Present (1910)*, 3 vols. = I-II, III.1-2, trans. J. Collorafi & Bishop Nicholas Samra, ed. Bishop Nicholas Samra (Fairfax, Va 1998-2001) III.1, 1-25; id. (= C. Charon), "Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites (Alexandrie-Antioche-Jérusalem)," *XPYCOCTOMIKA* 473-718, here 476-97; P. de Meester, "Grecques (liturgies)," DACL VI.2:1605-1608.

[178] Goar 153, 156-57; cf. A. Strittmatter, "Notes on the Byzantine Synapte," *Traditio* 10 (1954) 51-108, here 71 note 28; Jacob, "La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicolas d'Otrante," 52-53; id., "Concélébration," 252 (note).

[179] Jacob, articles cited in previous note; full discussion of the dating in Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 544-51; id., "Skeuophylakion," II, 68-71.

[180] Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 548-50; cited also id., "Skeuophylakion" II, 72-74.

[181] On the date see Jacob, *Formulaire* 297-300.

bishop, and says nothing about a possible concelebration of the anaphora.[182]

5. The Pontifical Diataxeis:

Our oldest extant Greek pontifical diataxis or archieratikon in the 12th c. codex *British Library Add. 34060*, describes an 11th c. patriarchal concelebration according to the rite of the Great Church.[183] But it is clearly a rubric book for the patriarch and his immediate assistants, and says practically nothing about the role of concelebrants except for the *Orate fratres* dialogue following the transfer of gifts at the Great Entrance, and for the ritual of Holy Communion: the anaphora is not even mentioned.[184]

The archieratikon of Gemistos (AD 1386), however, gives a far more circumstantial description of the Byzantine rite of episcopal concelebration.[185] According to Gemistos, the "second priest" performs the Prothesis rite and begins the liturgy by proclaiming its opening blessing. While the hierarch recites to himself the Entrance Prayer before vesting, the concelebrating priests and deacons also say it silently. All concelebrants also recite the three Antiphon Prayers and the Minor Introit or "Little Entrance" Prayer, as well as the Prayer of the Ektene litany following the Gospel. The ekphoneseis of the prayers after the Gospel are shared by the patriarch and concelebrating bishops, but from the Great Entrance on — i.e., during the entire eucharistic part of the liturgy up until Holy Communion — all the prayers appear to be recited by the patriarch alone. And since Gemistos' purpose is to provide a *cerimoniale* of rubrics, he offers no commentary on or justification of the usage he prescribes.

The rubrics of the pontifical diataxis in the 15th c. *Athos St. Andrew Skete* codex indicate the ceremonial role of the concelebrating clergy in great detail,[186] but say nothing about what prayers, if any, the concelebrating priests recite, and pass over the secret prayers of the anaphora with the laconic remark that the ordo is accomplished as usual (Καὶ γενομενῆς τῆς συνήθους ἀκολουθίας), mentioning no texts except for the anaphoral ekphoneseis that are proclaimed aloud.[187]

[182] C. Bacha, "Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite," *XPYCOCTOMIKA* 405-471, here 442-69.

[183] Ed. Taft, "Pontifical Liturgy" I.

[184] *Ibid.* 296-99.

[185] A. Rentel, *The 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos. Edition and Commentary* (unpublished doctoral dissertation, PIO, Rome 2004) 178-275 *passim;* Dmitrievskij II, 301-19 *passim;* Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 100-101.

[186] Dmitrievskij I, 167-72.

6. Ordination Rituals:

Ordination rituals in the pontifical euchology mss are another clear proof of concelebration at episcopal liturgical services. Those with extensive rubrics like *Paris Coislin 213* (AD 1027), *Grottaferrata Γβ I* (13th c.), as well as later Cypriot euchologies, witness to concelebration especially in the rubrics for clergy communion studied in detail in volume VI of my history of CHR.[188] But they, too, say nothing about concelebration of the anaphora.[189]

7. The Liturgical Commentaries:

Most of the Byzantine liturgical commentators are equally uninformative. St. Maximos Confessor (ca. 630) does not mention concelebration; Patriarch St. Germanos I (ca. 730) and St. Nicholas Cabasilas (ca. 1350) describe a non-concelebrated presbyteral eucharist. The 11th c. *Protheoria* (ca. 1085-1095) does describe a pontifical concelebration at Andida in Pamphilia, but says explicitly only that the bishop recites the Proskomide Prayer or prayer of *accessus ad altare* just before the anaphora.[190] Only the bishop seems to recite the anaphora too,[191] and the concelebrating presbyters are assigned no role whatever. Since the authors of the *Protheoria* are at pains to show the conformity of their Andidan liturgy to the usages of the Great Church, this commentary might also reflect the medieval rite of the capital.[192]

The 12/13th c. commentary of Ps.-Sophronius, heavily dependent on the commentary of St. Germanos and the *Protheoria*, also describes a pontifical liturgy with concelebrating presbyters, but the Migne text at our disposal breaks off at the Great Entrance, and so tells us nothing about a possible concelebration of the anaphora.[193]

[187] *Ibid.* 171.

[188] Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 102-5.

[189] J. Morin, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus, secundum antiquos et recentiores, latinos, græcos, syros, et Babylonios, in tres partes distinctus...* (Paris 1655) 64-81; M. Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)* (Rome 1996) 142-62.

[190] On this prayer see Taft, *Great Entrance* chap. X.

[191] *Protheoria* 19; 28-30; 33-34: PG 140:444, 453-57, 460-61.

[192] *Protheoria* 10, PG 140:429. Cf. R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle* (AOC 9, Paris 1966) 199-200.

[193] PG 87.3:3981-4001. This edition is based on the incomplete version in *Codex Vat. Ottoboni Gr. 459:* cf. Bornert, *Commentaires*, 210-11.

The lengthy eucharistic commentaries of St. Symeon of Thessalonika (†1429), though not detailed in their description of the ritual, do provide some material for a theology of concelebration, however.[194] First, it is clear that for Symeon, concelebration, *both episcopal and presbyteral,* was the normal way of celebrating the eucharist: "Just as the Lord celebrated (ἱερούργησε) with his apostles, and broke bread and gave it to them, and likewise the cup, so does the Church, *the hierarch with the priests celebrating the priestly service ... or a priest [celebrating it] with others [i.e., other priests]* — τοῦ ἱεράρχου μετὰ τῶν ἱερέων ἱερουργοῦντος ... ἢ καὶ ἱερέως μετὰ λειπῶν."[195]

In the ritual he describes, St. Symeon, like Gemistos, also assigns the rite of the Prothesis to the second priest, but all concelebrating priests may offer commemorative particles, though not the deacons, because only the priests have the power to offer.[196] During the Enarxis, both the bishop seated in the nave awaiting the Introit, and the priests in the sanctuary, say the three Antiphon Prayers and, it seems, the Introit Prayer.[197] Do the concelebrants also pray the Anaphora together with the presiding bishop? Opinion is divided on the issue: Schulz thinks not,[198] whereas Brakmann argues in favor,[199] and Symeon himself is not altogether clear. He says that "After this [the Creed], the celebrating hierarch approaches (ὁ ἱεράρχης ἱερουργῶν παρίσταται) and, praising in song the divine actions and giving thanks for them all (καὶ ὑπὲρ πάντων εὐχαριστῶν), is united with the archangels."[200] This could be taken to mean that only the bishop stands before the altar and recites the anaphora. On the other hand, Symeon makes it clear that the concelebrating priests were much more than just "ceremonial adjuncts" to the bishop's liturgy. For instance, at the Great Entrance the people prostrate themselves before the concelebrants to request of them a remembrance in the same terms used

[194] Cf. Schulz, "Konzelebration," 260-69; Raes, "Concélébration eucharistique," 31-33; Hanssens, "De concelebratione missae," 37-40.

[195] *Expositio de divino templo* 2, PG 155:701AB. The verb ἱερουργέω from ἱερεύς, "priest," means literally to perform priestly functions: cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) 671-671.

[196] *De sacra liturgia* 83-84, 96, PG 155:261-64, 289. Cf, Schulz, "Konzelebration," 263.

[197] *De sacra liturgia* 98, PG 155:292; *Expositio de divino templo* 48-54, PG 155:717-20. Bornert, *Commentaires* 252 note 1, is mistaken in claiming that the bishop is at his throne in the apse during the Enarxis. He seems unaware that the antiphons *are* the Enarxis, for he says later (*ibid.* 255), contradicting himself, that the bishop is in the nave for the antiphons.

[198] Schulz, "Konzelebration," 265.

[199] Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 361-62.

[200] *Expositio de divino templo* 85-86, PG 155:732-33 = St. Symeon of Thessalonika, *The Liturgical Commentaries,* edited and translated by Steven Hawkes-Teeples (Studies and Texts 168, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2011) §§72-73.

in the *memento* of the anaphora.[201] Furthermore, Symeon clearly distinguishes between those priests in the sanctuary who are concelebrating, and those who are just in attendance at the liturgy. Speaking of Holy Communion, he explains:

> Therefore in the sanctuary both the bishops and priests, if they are concelebrants (συλλειτουργοί), do not approach [Holy Communion] as the first one [i.e., the bishop presiding at the liturgy] does. For other [non-concelebrating] priests have, once again, an inferior rank, and are not able to say the same things (καὶ οὐ τὰ αὐτὰ λέγειν δύναται),[202] and come later to the awesome communion, like the deacons...[203]

I find gratuitous Schulz's supposition that the "same things" the concelebrating priests could say, whereas the non-concelebrating priests in attendance could not, does not refer to the anaphora.[204] But the matter is not clear because neither Symeon nor anyone else of his day and culture was attempting to answer our totally modern, totally western queries.

In his treatise *De sacris ordinationibus* that comprises chapters 156-250[205] of his endless *Dialogue Against All Heresies,* inveterate heresy-hunter St. Symeon says in chapter 182 that at the ordination of a presbyter the bishop "sealed and consummated the gifts by the Epiclesis of the Holy Spirit,"[206] whereas in chapter 215 he specifies that at the ordination of a bishop the newly ordained bishop concelebrates as first concelebrant: "And thus the liturgy is accomplished with the [newly] ordained one standing before all the concelebrating bishops (συλλειτουργούντων ἐπισκόπων τοῦ χειροτονηθέντος) and saying the first ekphonesis of the Prayer of the Catechumens and the following prayers (καὶ τάς λειπὰς εὐχὰς ἀκολούθως)."[207]

In other passages where Symeon clearly assigns to the concelebrating presbyters a lesser role than the bishop's, his intention does not seem to be to deny them a real sacerdotal role in the concelebration of the liturgy, but to insist on the hierarchical principle: only the bishop approaches the altar "immediately (ἀμέσως)," i.e., without intermediary, whereas the

[201] *Loc. cit.*

[202] Symeon could well mean that the concelebrants recite the priestly prayers, which was the practice in Byzantine eucharistic concelebration since the 10th c., as we shall see in the next section (E.II,8).

[203] *De sacra liturgia* 99, PG 155:296D-97A; trans. adapted from Hawkes-Teeples §139.

[204] Schulz, "Konzelebration," 265.

[205] *De sacra liturgia* 99, PG 155:361-470 = Hawkes-Teeples §139.

[206] PG 155:392D-393A.

[207] PG 155:427BC.

other priests and ministers participate in the offering through him, and the people through them. The presbyters make the bishop's words their own even if they do not do so by reciting the anaphora together with him. Such a common recitation, Schulz correctly remarks, would emphasize their participation with the bishop, but would not change the reality of their concelebrating with him even if they don't recite with him the anaphoral prayers.[208]

8. The Latin Version of Leo Tuscan (AD 1173/74):

In a short but definitive article, André Jacob has demonstrated the seminal importance of Leo Tuscan's 12th c. Latin version of CHR for the history of concelebration in the Byzantine rite.[209] Here is the passage in question, which Jacob was the first to edit critically and interpret correctly:

1. *Eleuatio vocis*: Vt sub potentia tua custoditi semper tibi gloriam referamus patri et filio et spiritui sancto, amen.	**1.** *Exclamation:* "So that protected by your power we may always send up glory to you, Father, Son and Holy Spirit... Amen."
2. *Dum oratio fit pro cathecumenis, itur ad propositos panes, quos deferunt ad sanctum altare, pręeunte archydiacono cum thuribulo et sancto peplo, quem secuntur diaconi discos cum panibus sanctis portantes ... et ex ordine reliqui portantes sanctos calices.* **3.** *Hii autem omnes hunc ymnum concinunt:* Qui cherubym mystice...	**2.** *While the prayer for the catechumens is being said, they go to the offered breads, which they bring in to the holy altar, the archdeacon going before with the thurible and the holy veil, whom the deacons follow carrying the patens with the holy breads ... and the others, according to rank, carrying the holy chalices.* **3.** *And all of these intone this hymn:* "We who mystically represent the Cherubim..."
4. *Cumque uentum est ad sanctas ianuas cancellorum, ingreditur archydiaconus et dato incenso sancto altari, dat et sacerdotibus per ordine. Et depositis sanctis panibus super sacram mensam... dicit archypresbyter:* Orate pro me, sacerdotes sancti.	**4.** *And when they have arrived at the Holy Doors of the chancel, the archdeacon enters, and after incensing the holy altar, incenses the priests according to rank. And having placed the holy breads on the holy table... the archpriest says:* "Pray for me, holy priests."
5. *Qui repondent:* Spiritus sanctus superueniat... *Et rursus illi dicunt ad eum:* Memento nostri, domine. *Et ipse respondet:* Memor sit nostri dominus deus in regno suo.	**5.** *They answer:* "May the Holy Spirit come down..." *And again they say to him:* "Remember us, master." *And he replies:* "May the Lord God remember us in his kingdom."
6. *Tunc secedunt et stantes pro ianuis cancellorum a dextris et a sinistris, unusquisque dicit orationes mysteriorum in silentio intuentes ad sanctam mensam.*	**6.** *Then they withdraw and standing before the doors of the chancel to the right and left, each one says the prayers of the mysteries in silence, facing the holy table.*
7. *Oratio quam facit pro se sacerdos, dum cherubicus ymnus a populo decantatur, secreta:* Nullus carnalibus concupiscentiis et desideriis irretitus dignus est accedere...	**7.** *Secret prayer that the priest says to himself while the Cherubic Hymn is being sung by the people:* "No one bound down by carnal concupiscence and desires is worthy to approach..."
8. *Quo peracto, dicit diaconus, stantibus singulis presbyteris in locis suis:* Impleamus orationen nostram deo.[210]	**8.** *When this is done, with each of the priests standing in his place, the deacon says:* "Let us complete our prayer to the Lord."

A glance at this composite text shows that the Οὐδεὶς ἄξιος prayer — "Nullus carnalibus concupiscentiis..." (§7) in the text above — has been dislocated. Its diataxis rubric states clearly that the prayer is recited during the singing of the Cherubikon (§3), not after the *Orate fratres* dialogue that follows the entrance, as in Tuscan's text (§5). Jacob attributes this misplacement of the prayer to the fact that Tuscan, employing more than one source in preparing his composite version, does not always succeed in integrating them perfectly. The basis for his version was a typical Constantinopolitan euchology ms containing only the prayers of the liturgy with their titles and the occasional laconic rubric. To make the déroulement of the liturgy more intelligible to the Latin reader, Tuscan fills out this euchology base-text by adding a Prothesis rite, a series of proper *apolytikia* and *prokeimena*, diptychs, etc., plus detailed rubrics from an early diataxis of the Great Church.[211]

---

[208] Cf. *Expositio de divino templo*, PG 155:732. Here is Schulz's main thesis, with which I fully agree: "Es drängt sich somit der Eindruck auf, daß man diese Frage für das Wesen der Konzelebration nicht als entscheidend betrachtete. Der Anteil der Konzelebranten an der Liturgiefeier drückt sich augenscheinlich in ihren Handlungen aus. Vollziehen sie diese in Gemeinschaft mit dem Bischof, so genügen die Worte des Bishofs, im Namen aller hörbar vorgetragen, um das gemeinsame Handeln zu deuten und wirksam werden zu lassen. Dies gilt besonders für die Anaphora. Alle stehen als Opfernde um den Altar, der Bischof bringt das Tun des ganzen Presbyteriums in den Worten der Anaphora hörbar zum Ausdruck, und alle Konzelebranten machen die Worte des Bischofs zu den ihrigen. Ein Mitsprechens bzw. Mitsingen von Anaphoraworten durch die einzelnen Konzelebranten würde deren Anteil am Geschehen verdeutlichen, ohne die Situation wesentlich zu verändern... Eigenes Sprechen der Gebete durch die Konzelebranten wird von Simeon dagegen meist dann erwähnt, wenn diese vom Bischof räumlich getrennt sind (z.B. während der Antiphonen) ..." (Schulz, "Konzelebration," 266).

[209] Jacob, "Toscan," 149-50; id., "Concélébration"; cf. id., *Formulaire* 323-25.

[210] Jacob, "Toscan," 149-51.

[211] Tuscan utilizes the diataxis only in the eucharistic part of the liturgy, from the *Great Entrance* on: Jacob, "Concélébration," 250.

It will be obvious how Tuscan has employed that diataxis source if one compares his version with a typically laconic early euchology ms such as the mid-8th c. *Barberini Gr. 336*, in which the ekphonesis of the Second Prayer of the Faithful (§**1**) is followed immediately by the title of the Οὔδεις ἄξιος or *Nemo dignus* prayer (§**7**):

Ἐκφ. Ὅπως ...
Εὐχὴ ἥν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ὑπὲρ ἑαυτοὺς τῶν χερουβικῶν λεγομένων. Οὔδεις ἄξιος...
Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς ...[212]

Tuscan has simply taken the whole description of the Great Entrance from his diataxis source (§§**2-6**) and inserted it between the Ὅπως ekphonesis of the Second Prayer of the Faithful (§**1**) and the Οὔδεις ἄξιος prayer (§**7**). The absence of any mention of the latter prayer in the diataxis Tuscan utilized shows that this source describes an earlier stage in the rite of Constantinople before the second half of the 10th c., when the Οὔδεις ἄξιος prayer had not yet been introduced into the CHR/BAS eucharistic formularies of the Great Church.[213] When Tuscan resumes his euchology ms source that does contain the Οὔδεις ἄξιος (§**7**), there results a disconcerting misplacement of that prayer. This confusion led the copyist or redactor of one ms of Tuscan's version of CHR, *Paris Latin 1002*, to substitute *introeuntes* for *intuentes*, in an attempt to reduce the anomaly by transforming the phrase into a rubric for the Great Entrance.[214] In the Parisian edition of 1560, based on this Paris ms, the original text has become completely unrecognizable:

Tunc secedunt astantes. Pro ianuis cancellorum à dextris et à sinistris unusquisque dicit oratione (sic) *mysteriorum in silentio, introeuntes ad sanctam mensam.*[215]

Then those standing by withdraw. Before the doors of the chancel to the right and left each one says the prayer of the mysteries in silence, entering to the holy [altar-] table.

In that same year, Tuscan's version was reprinted by Plantin at Antwerp with "*oratione*" corrected to read "*orationem.*"[216] Faced with this

[212] Parenti-Velkovska §§11.2-13.1; Brightman 318-319 (BAS).

[213] Cf. Jacob, "Concélébration," 251 note 2, 255; Taft, *Great Entrance* 127-30.

[214] Jacob, "Toscan," 150, variant 14 in the apparatus; id., "Concélébration," 252.

[215] *Liturgiae sive Missae sanctorum Patrum* (Paris 1560) 58 line 15, 65 lines 4-5, cited in Jacob, "Concélébration," 252. The folia are out of order in this edition: cf. Jacob, "Toscan," 119.

[216] Jacob, "Concélébration," 253.

confusion, no one realized the importance of this rubric until Jacob's critical edition and commentary.

Once the *Nemo dignus* prayer is restored to its proper place, it becomes clear that the "*orationes mysteriorum*" — "mysteries" is the Orthodox term for "sacraments" in Greek — can refer only to the prayers that follow the Great Entrance — i.e., the *accessus ad altare* or Proskomide Prayer and the anaphora. This is confirmed by the fact that Tuscan uses the same term "*mysteria*" to translate "anaphora" in the diaconal admonition that precedes the eucharistic prayer:

Stemus honeste, stemus cum timore, intentionem pręstemus diuinis mysteriis (πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ) et in pace offeramus.[217]

Let us stand aright, let us stand in awe, let us be attentive to the Divine Mysteries and let us offer in peace!

So according to the diataxis used by Tuscan, it would seem that in 10th c. Constantinople, all concelebrating presbyters recited together the entire anaphora in the broad eastern sense of the term — i.e., the entire eucharistic formulary, including the *accessus ad altare* and communion prayers as well as the anaphora in the narrower sense of the eucharistic prayer.[218]

[217] Jacob, "Toscan," 152; id., "Concélébration," 253.

[218] This broader, if not always precise, understanding of the term "proskomide" is confirmed by the use of the title "Prayer of the Proskomide (Εὐχὴ τῆς Προσκομιδῆς)" as a synonym for the liturgical formulary of Chrysostom or Basil in Byzantine sources like the rubric before the Trisagion Prayer — "And straightway the Prayer of the Trisagion of the Proskomide [i.e., Liturgy] of Chrysostom (Καὶ εὐθὺς εὐχὴ τοῦ Τρισαγίου τῆς Προσκομιδῆς τοῦ Χρυσοστόμου)" — in the 10th c. ms *St. Petersburg (olim Leningrad) Gr. 226*, ed. Pavlos Koumarianos, *Il Codice 226 della Biblioteca di San Pietroburgo. L'Eucologio bizantino di Porfyrio Uspensky* (Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Rome, PIO 1996) 60 §33; N. F. Krasnosel'cev, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки* (Kazan 1885) 206. On this see J. Mateos, "Deux problèmes de traduction de la Liturgie Byzantine de S. Jean Chrysostome," OCP 30 (1964) 248-255, here 248-53; repr. id. *Célébration* 174-181, here 174-79; Jacob, *Formulaire* 472-75; Taft, *Great Entrance* 352, 360-64. The term "proskomide" is also used in the broad sense of anaphora in *Novella 137* of Justinian (AD 565): *Corpus iuris civilis* III: *Novellae*, ed. R. Schoell, G. Kroll (Berlin 1928) III, 695-99; on which see R. F. Taft, "Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It," in Roberta R. Ervine (ed.), *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East.* An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St Nersess Armenian Seminary (AVANT series 3, Crestwood 2006) 15-57, here 38-40. See also the indispensable precisions of S. Parenti, "Nota sull'impiego del termine ΠΡΟΣΚΟΜΙΔΗ nell'Eucologio Barberini gr. 336 (VIII sec.)," EL 103 (1989) 406-417. That the Byzantines considered the Proskomide Prayer part of the anaphora in the broad sense is also illustrated in the illumination at the head not of the anaphora but of the Proskomide Prayer in the 11th c. Constantinopolitan roll of CHR, *Jerusalem Stavrou 109* (ca. AD 1070), which depicts the eucharistic liturgy with Christ at the altar, two angel-deacons, and the apostles assisting: A. Grabar, "Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures," DOP 8

It is impossible to date when this practice of having concelebrants recite in common the anaphora began. As far as I know, the diataxis utilized by Tuscan is our earliest explicit witness to it in Byzantine usage, and as Jacob remarks, the fact that the author of the diataxis found it necessary to explicitate the practice instead of considering it self-evident might seem to indicate that at the time the diataxis was composed the practice was not universally accepted.[219] Since the diataxis did not contain the *Nemo dignus* prayer, it cannot have been later than the second half of the 10th c., when this prayer was first adopted in the Constantinopolitan redaction of BAS.[220]

So the late 10th c. is our *terminus post quem non* for the appearance of verbal co-consecratory concelebration in the rite of Great Church. And although we have no other explicit witnesses to the practice from then until modern times, it would be gratuitous to conclude that it had fallen into disuse. As Jacob points out, in the 12th c. the clerics of Hagia Sophia would hardly have provided Tuscan with this diataxis as a source of their liturgical practice if its usages were no longer in force.[221] And in the 16th c. ritual of ordination published by Goar, a rubric instructing the *ordinatus* or newly ordained presbyter to read silently the liturgical roll *beginning with the Proskomide Prayer* would seem to confirm that no important modification in the Constantinopolitan rite of concelebration had occurred in the centuries before the advent of the printed editions in the early 16th c.,[222] despite the fact that, as we saw above in section F.II.6, this practice is not reflected in all earlier sources of the ordination rites.

At any rate, one thing is certain: authors like Hanssens who deny all verbal co-consecratory concelebration in the eastern traditions on the basis of the *argumentum e silentio* are wrong.[223]

9. Letters of the Jesuit Mission to Constantinople (1612):

A hitherto ignored witness to Greek-Orthodox concelebration in the Patriarchate of Constantinople is found in the annual letters of Father François de Canillac, S.J., addressed to his confrères in France, concern-

(1954) 161-199, here fig. 10 between pp. 166-67 and text p. 174. See note 139 above for the broad understanding of these notions in the Syriac anaphoras.

[219] Jacob, "Concélébration," 255.

[220] *Ibid.* 251 note 2, 255; Taft, *Great Entrance* 127-30.

[221] Jacob, "Concélébration," 255-56.

[222] Goar 243; cf. Jacob, "Concélébration" 256. However, it should be noted that the ordination ritual in our carliest mid-8th c. euchology ms, *Barberini Gr. 336*, does not have any such rubric: Parenti-Velkovska §§159-60; Goar 245.

[223] Hanssens, "De concelebratione missae," 534-35.

ing the activities of the Jesuits in Constantinople.[224] Here is what he writes in his letter of 1612:

1. Le premier jour de l'an, nous celebrasmes nostre feste avec bonne et belle assemblée... Bientost aprez, allant visiter le patriarche grec, nommé Neofite, nous fusmes invitez par luy mesme à la feste de l'Epiphanie, qu'ils festent avec grand appareil, soubs le nom et memoire du Baptesme de Nostre Seigneur. **2.** Le jour venu, nous y allames tous ... et y trouvasmes le patriarche d'Alexandrie, venu de nouveau en cette ville. Les deux patriarches concelebrerent pontificalment avec quelques autres metropolitains, prestres et diacres. **3.** Celuy d'Alexandrie portoit une coronne d'or, enrichie de perles et pierres precieuses, celuy de Constantinople avoit son capuchon noir de S. Basile en teste, la coronne estant engagée, il y a plusieures années. **4.** Quand on vint à la consecration, celui d'icy profera tout haut la formule des paroles qui servent pour consacrer le corps, et celuy d'Alexandrie celles qui servent pour la consecration du precieux sang de Nostre Seigneur. **5.** (L'un et l'autre avec tous ces concelebrans disants à voix bas les mesmes paroles, avec tout le reste de la messe, comme font les nouveaux prestres latins, le jour de leur ordination).[225]

1. The first day of the year we celebrated our feast with a nice large congregation... Soon after, going to visit the Greek patriarch, named Neophite, we were invited by himself to the feast of the Epiphany, which they celebrate with great solemnity under the name and in memory of the Baptism of Our Lord. **2.** When the day arrived, all three of us went there ... and there we found the Patriarch of Alexandria, who had come again to this city. The two patriarchs concelebrated pontifically with some other metropolitans, priests, and deacons. **3.** The one of Alexandria wore a crown of gold enriched with pearls and precious stones, the one of Constantinople had his black cowl of St. Basil on his head, the crown having been pawned several years ago. **4.** When it came time for the consecration, the one from here proclaimed aloud the formula of the words that serve to consecrate the Body, the one from Alexandria those that serve for the consecration of the Precious Blood of Our Lord. **5.** (The one and the other with all those concelebrating said in a low voice the same words, with all the rest of the Mass, like the new Latin priests do the day of their ordination).

[224] From the very beginning of their canonical establishment as a religious order in 1540, far-flung Jesuits on mission to the four corners of the earth have used letter-writing to communicate with their superiors and brethren at home as a means of sharing knowledge and maintaining fraternal solidarity in the centuries before the availablility of today's means of communication.

[225] *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVIIe siècle publiées par le P. Auguste Carayon de la même Compagnie*: Deuxième partie (1612, 1616): *Lettres annuelles de Constantinople (année 1612), addressées aux pères et frères de l'Assistance de France*, par le R. P. François de Cannilac, de la mëme Compagnie de Jésus (Poitiers: Henri Oudin, Libraire — Paris: Ch. Douniol, Libraire 1864) 61. I have numbered the text to facilitate reference. I am indebted to my confrère and colleague, Vincenzo Poggi, S.J., for bringing this source to my attention.

This early 17th c. account has to my knowledge never before been cited as a witness to Greek-Orthodox concelebration.[226] It is interesting for more than one reason: it is probably the first western witness to verbal co-consecratory concelebration of the anaphora in Orthodox usage since the late 12th c. (1173/74) description of Leo Tuscan examined above in the previous section (E.2.8); it witnesses to a patriarchal concelebration in Constantinople with the participation of two patriarchs together with other metropolitans, priests, and deacons (**1**); and it details the part played by the patriarchs and their concelebrants in the anaphora (**4-5**).

The patriarch of Alexandria — at that time the redoubtable Cyril Loukaris (Nov. 13, 1572-†June 27, 1638) Patriarch of Alexandria in 1602-1621 and later peripatetic protestantizing on-and-off patriarch of Constantinople during the revolving-door patriarchates of the Turcocratia[227] until condemned for treason and executed by the Ottomans[228] — was wearing the customary Byzantine episcopal mitre, whereas Patriarch Neophyte of Constantinople (Feb. 1602-Jan 1603; Oct. 15, 1607-Oct. 1612)[229] had on the traditional monastic kamilaukion and veil, which the author calls "of St. Basil," since the Latins, ever the inevterate categorizers, tended to call all Orthodox monastics "Basilians," just as those in the West were supposedly all "Benedictines" (**3**). Patriarch Neophyte did not have on his mitre because it was in hock, indicating the hazardous state of the Ecumenical Patriarchate's finances in those parlous times.

Surprisingly, the two patriarchs share the Words of Institution, chanted aloud as is customary in the Byzantine Divine Liturgy: Patriarch Neophyte who was doubtless presiding, proclaimed the Lord's words "Take, eat, this is my body..." over the bread, Patriarch Cyril the words "Drink of this all of you, this is my blood..." over the chalice, words the

[226] Previous to Jacob's uncovering of the 10th c. evidence in the diataxis used by Leo Tuscan (Jacob, "Concélébration"), the earliest hitherto-known witness that Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 346, indicates is Petrus Arcudius, *De Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione* (Paris 1610). For other possible early western witnesses see Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 344-57.

[227] Oct. 1612; Nov. 4, 1620; Sept. 22, 1623; May 1630; Oct. 11, 1633; April 1634; March 5, 1637. Cf. G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, 3 vols. I: *Patriarchatus Constantinopolitanus*; II: *Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*: III, *Supplementum*, Padua 1988, 2006) here II, 585 §53.1.2.

[228] Details in *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία* (Athens 1945) 7:1183-89. For some unfathomable reason Steven Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence* (Cambridge 1968) 288, omits this significant detail in his account of Loukaris' life.

[229] Fedalto, *Hierarchia* I, 11 §1.1.2.

Jesuit narrator de Canillac calls, in typical Latin fashion, "the consecration" (**4**). Since the 4th c. evidence of this practice in the Greek *Didaskalia* II, 58:3 we saw above in section D.II.2, this is the next explicit witness I know of to the practice of dividing the Words of Institution between two concelebrants, in both cases episcopal. Equally interesting is the fact that all priestly concelebrants recited the prayers of the liturgy in a low voice, as in some Orthodox concelebrations today, a practice de Canillac likens, correctly, to the usage in the Latin ritual of presbyteral ordination (**5**).

10. The Proskinitarij of Arsenij Suxanov (ca. 1600-†1668):

Another 17th c. source is the *Proskinitarij* or pilgrim diary of Russian Orthodox monk-priest Arsenij Suxanov. Arsenij's diary describes for the most part the rite of the hierarchal Divine Liturgies presided by Paisios Lambardis, Greek-Orthodox Patriarch of Jerusalem (1645-1660), liturgical celebrations witnessed during Arsenij's peregrinations from 1649-1653 in the Patriarchates of Alexandria, Antioch, and especially Jerusalem, as well as in Moldavia, Wallachia, and what is now Belarus.

Arsenij's descriptions are rich in liturgical detail, and he takes care to indicate where the usages he saw in the Middle East differed those back home in Russia. The main point of interest for us in these detailed accounts of the Jerusalem patriarch's concelebrations is what Arsenij has to say about the Anaphora, which seems to be recited only by the presiding patriarch except on the following occasion:

214. Егда патріархъ служиль съ митрополитомъ мунтьянскимъ, то „Пріимите и ядите", и „Пійте отъ нея", и „Твоя отъ Твоихъ" велѣлъ патріархъ говорить митрополиту. **215.** А въ иной праздникъ съ нимъже служилъ, ино „пріимите и ядите" и „пійте отъ нея" патріарх говорилъ, а „Твоя отъ Твоихъ" велѣлъ митрополиту говорить.	**214.** When the patriarch [Paisios] was celebrating with the Metropolitan of Muntenia,[230] he designated that the metropolitan say "Take and eat," Drink of this" and "Your own of Your own." **215.** But on another feast he was celebrating *again with the same [metropolitan]*, and the patriarch said "Take and eat" and "Drink of this," while designating that the metropolitan say "Your own of Your own."[231]

[230] "Muntentia" is another name for *Greater Wallachia*, an historical province of present-day Romania (note of the editor Larin: see the following note).

[231] Cited from the new critical edition with English translation of Dr. Sister Vassa Larin, *The Byzantine Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's* Proskinitarij: *Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites* (OCA 286, Rome 2010) 116. Boldface section numbers in the text are from Larin's edition. The text is also found in the old edition of N. Ivanovskij (ed.), *Проскинитарий Арсения Суханова, 1649-1653 гг. Православный Палестомский Сбо-*

Here too, we have proof-positive of what we saw in the previous witness: in Greek-Orthodox usage the exclamations of the Anaphora — those indicated by Arsenij are the Words of Institution over the bread and cup, plus the Anaphoral Oblation "Offering you your own from your own… (Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες…)" — could be shared indifferently among the priestly concelebrants.

11. A Vatican Critique of Bulgarian Usage (1875):

The same practice of dividing the Words of Institution between two concelebrants is witnessed to in the December 25, 1875 letter from the Vatican department "per gli Affari di Rito Orientale" of the "Sacra Congregazione de Propaganda Fide" addressed to Msgr. Antonio Maria Grasselli, O.F.M.Conv., the Vatican Apostolic Delegate in Constantinople.[232] Before the establishment in 1917 of the "Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale" this department served as the Vatican watchdog that rode herd on the Eastern Catholic Churches, monitoring them and their usages. Here is what the dicastery reply says concerning a scruple the good Apostolic Delegate had raised concerning the rite of eucharistic concelebration he had observed among the Byzantine-rite Bulgarians in communion with Rome:[233]

… relativamente alla celebrazione della Messa; che cioè concelebrando Mons. Popow[234] e Mons. Eusevi-	… regarding the celebration of the Mass; i.e., that when Msgr. Popov and Msgr. Evsevidis were concelebrating, and on

рник 7, выпуск 3 (1899) 217. I am indebted to Dr. Sr. Vassa Larin for bringing to my attention this valuable information.

[232] The Italian Conventual Franciscan Grasselli (1821-1919) held several important positions of responsibility in the Catholic Church of his day. He was superior of the Conventual Mission in Constantinople when he was ordained bishop in 1874 and named Apostolic Delegate in Constantinople the following year. In 1899 he became Archbishop of Viterbo and Toscanella, where his brilliant ecclesiastical career ended with his death in 1919. See R. Ritzer & P. Sefrin, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi…* Vol. VIII: 1846-1903 (Padua 1979) 216, 562, 594; *ibid.* Vol. IX:1903-1922 (Padua 2002) 220, 394; *Annuario Pontificio 1912:* 181, 303, 418.

[233] The best, serenely objective available history of the origins of this Church is by Bulgarian Orthodox author Ivan Elenkov, *La Chiesa cattolica di rito bizantino-slavo in Bulgaria dalla sua cosituzione nel 1860 fino alla metà del XX sec.* Trans. from the Bulgarian by Neli Radanova (Sofia 2000).

[234] Rafail Popov (†1876) was the second bishop of the small Bulgarian Byzantine Catholic Church, successor to the first Bulgarian Catholic prelate Archbishop Josif Sokolski (1786-1879). In one of the more bizarre incidents in the well-documented history of Russian Orthodox violence against "Uniatism," Sokolski, ordained bishop in Rome by Pius IX in 1861, upon his return to Bulgaria the same year was lulled into accompanying to Constantinople the Imperial Russian Ambassador to the Sublime Porte under pretext of a meeting, and invited to visit the waiting Russian packet "Elbrus" docked in the Bosphorus

dhis,[235] ed in altra occasione altri due, l'uno dei celebranti proferì egli solo le parole della consacrazione della prima specie, e l'altro egli pure solo le parole della consecrazione della seconda specie. Essendo tale uso singolare e alieno dalla disciplina non solo della Chiesa latina, ma ancora degli altri riti uniti, sarebbe mio desiderio che la S. V.[236] assumesse più esatte notizie in proposito, informandosi se non per avventura l'uno dei celebranti proferisca la formola	another occasion two others, one of the celebrants and he alone pronounced the Words of Consecration of the first species [the bread], and the other [concelebrant], and he also alone, [said] the Words of Consecration of the second species [the wine]. Since such a singular usage is foreign to the discipline not only of the Latin Church, but even of the other rites united [with Rome], it would be my wish that Your Lordship gather more exact information with regard to this, being informed whether perchance

there. As soon as the innocently naïve and trusting Sokolski was on board and secured, the ship weighed anchor, deportating Sokolski to Odessa and eventual confinement in the Goloseevskaja Pustin' monastery eight versts (5.3 miles) from Kiev, which St. Peter Moghila (1516-1646), Metropolitan of Kiev in 1633-1646, founded in 1631. A dependent skete of the Kievo-Pecherskaja Lavra (Kievan Monastery of the Caves) and later summer residence of the Metropolitan of Kiev, it has been reactivated as a men's monastery since the fall of the Soviet Union. In 2006 it had thirty monks. See Brokhaus-Ephron, *Энциклопеди Словарь*, 82 + 4 supplementary vols. (St. Peterburg 1890-1907) 17:109; and esp. N. B. Alatarceva, "Голосеевский в честь Покрова пресвятая Богородицы мужеской монастырь," in the new post-Soviet excellent *Православная Энциклопедия* (Moscow 2000-) 11:712, with a photograph of the monastery and further bibliog. Sokolski died September 30, 1879, without ever seeing Bulgaria again. Needless to say, the Russian encylopedias consulted have no entry for Sokolski, on whom see Elenkov, *La Chiesa cattolica di rito bizantino-slavo in Bulgaria* 73-75; cf. Ritzer-Sefrin, *Hierarchia Catholica* 8:162. On Popov's episcopate, see *ibid.* chaps. 3-5 *passim.* A recent article in the *Osservatore romano* (November 2-3, 2010) 6, recounts the saga of this Church accompanied by a rare photograph of Archbishop Sokolski in full episcopal regalia: Elmar Bordfeld, "Tre volte scomparsa e tre volte risorta. I 150 anni della Chiesa cattolica di rito bizantino slavo di Bulgaria."

[235] Benjamin Evsevidis (Εὐσεβῄδις) was a Greek Orthodox bishop who became a Catholic and, in 1851, was named titular bishop of Neapolis and auxiliary to the titulary of St. Nicholas of Galata, serving the small Byzantine-rite Catholic community in that quarter of Constantinople on the northern side of the Golden Horn.The Phanar had him arrested in 1858 and imprisoned in the Rila Monastery in Bulgaria (still part of the Ottoman Empire before its dissolution in the aftermath World War I). Released at the intervention of the French Embassy in Constantinople, Bishop Benjamin was arrested again in 1861, imprisoned first in the Phanar where the Holy Synod deposed him, then exiled to imprisonment on Mt. Athos that same year. Released once again through the intervention of the French, he fled and sought asylum in their embassy in Constantinople, where he directed the small Byzantine-rite Greek Catholic community there. He died in Constantinople in 1895. See. R. Janin, "Evsévedès, Benjamin," *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* 16:221; S. Ronzevalle, "Un épisode de l'histoire contemporaine des Églises d'Orient: captivité et délivrance d'un évêque grec," *Études* 80 (août 1858) 528-536. Evsevidis, like Popov, participated in the First Vatican Council in 1869. Curiously, I can find no reference to Evsevidis in the cited official sources for the Catholic hierarchy available to me, not even in Ritzer-Sefrin, *Hierarchia Catholica VIII-IX.* A case of *damnatio memoriae?*

[236] S. V. is the abbreviation for "Signoria Vestra (Your Lordship/Ladyship)."

della consacrazione a voce sommessa, mentre l'altro la pronuncia a voce aperta, oppure se la consecrazione delle specie sia fatta in realtà al tutto separatamente dai due concelebranti.

one of the celebrants pronounces the formula of the consecration in a low voice while the other pronounces it aloud, or whether the consecration is really done completely separately by the two concelebrants.

In questo ultimo caso la S. V. avrà la bontà d'interpellare opportunamente sui titoli e sul modo con cui è stato introdotto simile uso tra i Bulgari, e quindi riferire all'oggetto a q. S. C.[237]

In the latter case, may Your Lordship be good enough to ask at an opportune moment the reasons and the way in which such a usage was introduced among the Bulgarians, and then report on the matter to this Sacred Congregation.

What resulted from the Apostolic Delegate's inquiry, and what decision might have been taken in regard to Bulgarian concelebration usage, is not reported in the available published documentation. But I would surmise that the two concelebrating prelates — Popov, a recently united and ordained Bulgarian Catholic prelate; Evsevidis, a former Orthodox bishop of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople who had been trained trained and ordained as an Orthodox bishop — were probably following the same Constantinoplitan Greek-Orthodox concelebration usage described in the previous section (F.II.9).

III. *Concelebration of the Anaphora in Some Alexandrian Melkite Greek Sources*

Further evidence of concelebration of the anaphora in Eastern Orthodox usage has been studied by René Coquin.[238] The few extant mss of the Alexandrian Greek Liturgy of St. Mark contain an interesting diaconal admonition twice at the Words of Institution and once again at the Epiclesis. After "Λάβετε, φάγετε (Take, eat)," the incipit of the Words of Institution over the bread, we find the following diaconal admonition to "extend [the hand]":[239]

[237] G. Mojoli, *Attività liturgica della S. Congregazione per gli Affari di Rito Orientale,* vol. I: *nel periodo 1862-1892;* vol. II: *nel periodo 1893-1917* (Vicenza 1977, 1979) here I, 48 §67. I owe this reference to my former student and colleague Prof. Stefano Parenti. The abbreviation "a q. S. C." means "a questa Sacra Congregazione."

[238] Coquin, "Vestiges," 37-46. There is also a fine unpublished study by my former student Camillo Ballin, *La concelebrazione nel rito alessandrino* (Esame scritto di Licenza presentato al Prof. Robert Taft dallo studente Camillo Ballin, Roma, 9 febbraio 1980) 22 pp.

[239] Coquin, "Vestiges," 37-38, gives the texts from C. A. Swainson, *The Greek Liturgies, Chiefly from Original Authorities* (*Cambridge* 1884) 5-53. There are three other extant mss of the Mark liturgy, of which only codex *Alexandria Patriarchal Library Gr. 173/36* (AD 1585) has been edited (references *ibid.* 37 note 1). See most recently G. J. Cuming, *The Liturgy of St. Mark*, edited from the manuscripts with a commentary (OCA 234, Rome 1990) 40.14, 32 and 41: apparatus. The history of this Alexandrian Greek concelebration rite has not yet been adequately studied, but some information on the problem can be found in Raes, "Concélébration eucharistique," 32-33; Hanssens, "De concelebratione missae," 554-59; and especially id., "De concelebratione eucharistica in ritibus orientalibus," 151*-54*.

Messina Gr. 117	*Vatican Gr. 1970*	*Vatican Gr. 2281*
Ὁ δ[ιάκονος]. Ἐκτείνατε, οἱ πρεσβύτεροι.	Ὁ διάκονος. Ἐκτείνατε.	Ὁ διάκονος. Ἐκτείνατε ὑπὲρ βήματος.

Then after the ekphonesis "Drink of this all of you (Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες)" over the cup, all three mss (*Vatican Gr. 2281* adds it in the margin) have: Ὁ διάκονος. Ἔτι ἐκτείνατε. Τοῦτο. A similar rubric is found before the conclusion of the Epiclesis in the Alexandrian Greek Mark liturgy of codices *Messina Gr. 117* and *Alexandria Patriarchal Library Gr. 173/36*: Ὁ διάκονος. Κατέλθετε οἱ διάκονοι· <*Messina Gr. 117* add: συνεύξασθε οἱ περσβύτεροι>.[240]

Though these rubrics are not in the Bohairic *textus receptus* of Coptic Mark, a liturgical formulary usually attributed to St. Cyril in the Coptic tradition, they are found (except for the last one) in pre-10th c. Sahidic fragments of Antiochene-type anaphoras like the early Sahidic redaction of BAS[241] and the Coptic redaction of the Alexandrian Greek Liturgy of St. Gregory in codices *Vatican Borgia Coptic 109/105* (ff. 3v, 4v), *Leyde Insinger 30* (f. 166r lines 1-6), *Paris Bibliothèque Nationale copte 129/20* (f. 139r-v), and *British Library Or. 3580A*. So these are native Egyptian rubrics not to be explained away as Byzantinisms peculiar to Alexandrian Greek Mark.[242] Still, all these medieval mss of Alexandrian Greek Mark are of Melkite — i.e., Eastern-Orthodox, not non-Chalcedonian — origin, and do contain numerous Byzantinisms. So it is clear that the Orthodox Melkites of the Patriarchate of Alexandria in communion with Constantinople saw no problem in retaining diaconal admonitions that obviously indicate the active participation of the concelebrants in praying the eucharistic anaphora.

In addition, one finds similar exclamations in the Ethiopic Anaphora of the Apostles, which has before the words of Institution:

[240] Coquin, "Vestiges," 38-39; the section in brackets is only in *Messina Gr. 117*.

[241] Edited in J. Doresse, E. Lanne, *Un témoin archaique de la liturgie copte de S. Basile* (Bibliothèque du *Muséon* 47, Louvain 1960).

[242] Coquin, "Vestiges," 39ff; Ballin, *La concelebrazione* 9. The fundamental study on the Alexandrian Greek Gregory liturgy is A. Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* (LQF 65, Münster 1984).

[*Priest:*] "On the night in which they betrayed Him" — *Let the deacon say:* "Lift up your hands, presbyters!" — *and at this the priest lifts up the bread in his hands as he says:* "He took the bread in His holy, blessed, and immaculate hands..."[243]

I shall not repeat the long discussion of Coquin as to the possible meanings of ἐκτείνατε as it appears in the mss with no direct object expressed.[244] The two possible translations are *"extendite"* or *"extollite,"* with *manus vestras* the presumed direct object; or *"impensius orate.*[245] That the Greek term ἐκτενής (Byzantine ἐκτενή)[246] and derivatives are a source of confusion can be seen in the fact that the Armenian and Georgian versions of CHR translate, respectively, ἐκτενή as *"orazione colle braccia innalzate"*[247] and *oratio-cum-manuum-elevatione"*[248] — i.e., praying with hands raised in the traditional orant position. And Mateos considered it likely that in the Byzantine tradition the Ektene litany, a pentential supplication originally destined for rogational processions, was proclaimed with uplifted hands.[249] The Ethiopian version cited above could be taken as supporting this interpretation, whereas a parallel rubric in the Coptic ritual for the ordination of the patriarch interprets it to mean extending the hands over the gifts rather than elevating them in the orant position:

> *The archdeacon says*: Pray together, O Bishops, stretch out your hands (the Coptic rubric is simply a transliteration of the Greek)."

[243] Coquin, "Vestiges," 44; Hanssens, "Un rito di concelebrazione," 18; Ballin, *La concelebrazione* 10.

[244] Coquin, "Vestiges," 42-46.

[245] *Ibid.* 42. In his version of Greek Mark, Jean de Saint-André, *Liturgiae* 46-48, translates it as *"extendite, denuo extendite."* E. Renaudot (LOC I, 119) who uses the latter version but with corrections, straddles the issue, translating the first admonition *"extendite,"* the second *"denuo impensius orate"* (I, 140). Brightman 596 translates it "stretch forth" the hands.

[246] Mateos, *Typicon* II, 293; id., *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (OCA 191, Rome 1971) 148.

[247] G. Aucher, "La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo," ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ 359-404, here 380.

[248] A. Jacob, "Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome," Mus 77 (1964) 65-117, here 96.

[249] Mateos, *Célébration* 155.

> *All the bishops stretch up their hands. The senior bishop says this Epiclesis of ordination, his hands being upon his [i.e., the ordinand's] head ...*[250]

In sum, while the Ἐκτείνατε admonition is not necessarily to be taken as a proof of verbal co-consecratory concelebration, this cannot be excluded. Furthermore, it is clear that the diaconal admonitions addressed to the concelebrating presbyters admonish them to participate in the consecration of the eucharistic gifts. Any other interpretation would be tendentiously reductive.[251]

IV. *Byzantine Orthodox Eucharistic Concelebration Today*

In the Byzantine as in other eastern traditions one must distinguish Orthodox from Catholic practice. Many Eastern-Catholic priests, influenced by their Latinized formation, celebrate the eucharist daily, out of devotion, even when there is no pastoral need for them to officiate. For them, concelebration is much the same as for their post-Vatican II Latin confrères: a means of satisfying their private devotion, their desire to "exercise their priesthood" by "saying Mass" every day, while avoiding the dissolution of eucharistic κοινωνία represented by that curious counter-symbol of ecclesial communion, the so-called "private Mass."[252]

[250] *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria.* Coptic text, translated and annotated by O. H. E. KHS.-Burmester (Textes et Documents; Publications de la Société d'Archéologie Copte, Cairo, 1960): Coptic text according to the 14th c. ms *Coptic Museum 253 lit.* 22.6ff; trans. 64.

[251] As exemplified by Hanssens, "Un rito di concelebrazione." Against Hanssens, see Ballin, *La concelebrazione* 13-17.

[252] My discomfort with the private Mass is based not on the Reformation critique of medieval western eucharistic practice, but on ancient elements within the Catholic-Orthodox traditions of East and West long before the Reformation had raised its head. The point is not whether only two or three can constitute a Christian community to celebrate the Lord's Supper, but rather the multiplication of individual, "private" Masses ("divisive Masses" would be a more accurate term) *within the same community at the same time and place.* The evidence I have advanced elsewhere to demonstrate the existence of "private Mass" in antiquity and in Orthodoxy (see Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 354, 356-58, 364-73, 377, and the references below in the following note) is beside the point in this context. Such celebrations were what today one would call "small-group liturgies," which are another matter entirely. The issue is not the "head count," but the weakening of κοινωνία by placing it second to the devotional desires of individual presbyters to say "their" Mass alone. This would have been inconceivable in antiquity. Relics of a more traditional approach were retained by the Latin Church until recently. The prohibition of private Masses on Holy Thursday, at papal conclaves, at the opening of a synod (cf. McGowan, *Concelebration* 58-62) shows that when the Latin Church wished to manifest in its fulness the eucharistic sign of ecclesial communion, eucharistic dispersion into individ-

Such daily devotional celebration of the eucharist, common among Byzantine-rite Catholic priests, is not unknown among devout Orthodox priests, especially of the Russian tradition,[253] without implying thereby the acceptance of Latin liturgical individualism and privatization by multiplying altars and saying "private Masses," a practice, too, once common in the more fully Latinized Eastern Catholic groups[254] (and by no means completely unknown in Orthodox history, as I have shown elsewhere[255]).

Today in *Byzantine-Orthodox usage* when a bishop is celebrating the eucharist solemnly he is usually joined by concelebrating presbyters and even by other bishops. Indeed, one of the distinguishing features of Byzantine concelebration is that a hierarchal eucharist presided over by a bishop *is always supposed to involve concelebrants*. As we saw above in section F.II.2, a 12th c. decree of Constantinopolitan Patriarch Luke Chrysoberges (1157-1169/70) legislates that no bishop may celebrate a eucharist without concelebrating presbyters and deacons.[256] The same norms apply to other services. When a bishop celebrates vespers, a vigil, a requiem, he customarily is assisted by concelebrants.

In non-eucharistic Byzantine concelebrations, various parts are reserved to the main celebrant, others are parceled out among the other concelebrating priests. The anointing of the sick is done (ideally) by seven presbyters. But, *the concelebrants do not all recite the same prayers* in these services. Rather, *distribution* is the norm. The anointing of the

ual private Masses was forbidden. If the multiplication of Masses or the devotional desires of the individual celebrant to say "his" Mass was truly of more spiritual value, a source of more grace and glory to God, then what possible right could church authorities have had to limit God's grace and glory in this way? To such questions present-day advocates of a return to pre-Vatican II liturgical practices do not, of course, have any convincing answers to offer. It is interesting to note that this need "to exercise one's priesthood" is limited to the eucharist. One does not find Latin-rite priests with this mindset prowling the corridors of hospital wards looking for someone to baptize, confess, anoint...

253 See R. F. Taft, "Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism," in M. Bielawski & D. Hombergen (eds.) *Il monachesimo tra eredità e aperture.* Atti del Simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° Anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio – 1 giugno 2002 (Studia Anselmiana 140, Rome 2004) 419-458; id., "The Frequency of the Eucharist in Byzantine Usage: History and Practice," in *Miscellanea Metreveli = Studi sull'Oriente cristiano* 4/1 (2000) 103-132; id., *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 370-71.

254 See M. Solovey, "Latinization in the Byzantine Ukrainian Liturgy," in J. Vellian (ed.), *The Romanization Tendency* (The Syrian Churches Series vol. 8, Kottayam 1975) 15-45.

255 Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 357-58, 366-71, 377.

256 Reg §1107.10.

sick is a real "sacramental" concelebration, however, since even the anointings are shared among the (ideally seven) concelebrating priests.[257]

Concelebration is also usual to solemnize a festive presbyteral liturgy even when there is no bishop celebrating, *pace* Afanas'ev's strictures on the practice of purely presbyteral concelebrations without the presidency of a bishop.[258] Thus in monasteries on an ordinary day, normally only one priest would celebrate the Divine Liturgy while the other priest monks assist at the service unvested. On feastdays, however, a few additional presbyters might be assigned to solemnize the liturgy by concelebrating with the presiding celebrant.

1. Concelebration in Greek Orthodox Usage:

Among the *Greek Orthodox* there appear to be conflicting concelebration usages coexisting in competition. One well-educated Greek Orthodox hieromonk assured me personally that each concelebrant *should* say *all* the prayers, though he would not go so far as to say that all of them *actually do so*. Another Greek Orthodox hieromonk who is also a canonist and university professor insisted that only the presiding concelebrant says the prayers.

It would seem, then, that Greek-Orthodox usage has never been fixed definitively. Modern Greek usage as reflected in the rubrics of the Athens 1951 Apostolike Diakonia edition of the Hieratikon has the concelebrating priests say the three Antiphon Prayers, the *Nemo dignus* prayer, and the Proskomide Prayer.[259] There is also a rubric at the beginning of the anaphora (cited just below) ordaining that "all the priests read the eucharistic prayer."[260] But from the rubrics of the Ἱερατικὸν συλλειτουργόν or concelebration diataxis in an appendix of the same Athens 1951 Hieratikon, one might infer that only the main celebrant recites the Institution Narrative and Epiclesis.[261] The rubric following the pre-anaphoral dialogue, reads:

... καὶ ἀναγνώσκουσι πάντες οἱ Ἱερεῖς τὴν εὐχαριστήριον Εὐχην, *Ἄξιον καὶ δίκαιόν*	... and all the priests read the Eucharistic Prayer: "It is fitting and right..."

257 On this sacramental rite in contemporary Orthodoxy, see most recently P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick* (The Orthodox Liturgy Series, Book One, series editor Paul Meyendorff, Crestwood, NY 2009). A similar anointing ritual is found among the Copts and Armenians: cf. Denzinger, ROC vol. II, 483ff, 519ff.

258 Afanas'ev, *Трапеза Господня* 64-68.

259 *Ἱερατικόν* (Athens 1951) 166-72.

260 *Ibid.* 170. Raes, "Concélébration eucharistique," 30, in citing this edition, seems to imply that the concelebrants take no part in the eucharistic prayer, which is not true if one takes this rubric at face value.

261 *Ἱερατικόν* (Athens 1951) 170-171.

ἐστι. Τὴν δὲ ἐκφώνησιν, *Τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα,* λέγει ὁ δεύτερος Ἱερεύς· ὁ δε πρῶτος Ἱερεὺς λέγει τὰς δύο ἐκφωνήσεις· *λάβετε, φάγετε·* καὶ τό, *Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες...*[262]	The second priest says the ekphonesis [introducing the Sanctus], "Singing the triumphal hymn...," whereas the first priest says the two ekphoneseis [of the Words of Institution]: "Take eat...", and the: "Drink of this all of you..."

The rubrics go on to say that at the Epiclesis, the presiding priest blesses the bread, then the chalice, then both of them together, then recites the rest of the Epiclesis prayer and, incensing, proclaims the ekphonesis commemorating the Mother of God that introduces the Diptychs of the departed.[263] H. Brakmann, however, has argued convincingly that these rubrics concentrate on the presiding celebrant's role, and should not be interpreted *restrictively, sensu negante,* as intending *to exclude* the recitation of the consecratory prayers also by the concelebrating presbyters. And he advances further evidence from Greek Orthodox sources that support the recitation of the anaphora by all concelebrating priests.[264]

Be that as it may, a decade later the Ἱερατικὸν συλλειτουργόν diataxis of the Athens 1962 Apostolike Diakonia edition of the Hieratikon makes it quite clear that only the "first (πρῶτος)" — i.e., presiding — priest says the presanctus prayer Ἄξιον καὶ δίκαιον, the concelebrating priest second in rank (ὁ δεύτερος Ἱερεύς) chants the Τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ekphonesis introducing the Sanctus, then the presiding priest recites the postsanctus prayer and chants the Words of Institution and the rest, including the Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν oblation ekphonesis, up until the end of the Epiclesis, when he alone blesses the gifts.[265] The final rubric (§25) of the same text could not be more explicit: if the first celebrant concedes to the other concelebrants those parts that are proper to the presider, especially the blessings (doubtless the consecratory blessings at the Epiclesis are meant), this would not be a sign of courtesy and humility on his part, but a high-handed violation of ecclesiastical discipline regardless of the pretext![266] Such admonitions are of course meant to counteract already existing practices deemed abusive. So in this diataxis, we seem to have a case where verbal concelebration is in use *except for* the consecratory prayer of the anaphora.

---

[262] *Loc. cit.*

[263] See Taft, *Diptychs* 9-10 and chap. 4.

[264] Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 324-67 *passim.*

[265] Appendix 248-249, rubrics §§15-16.

[266] *Ibid.* 250.

One cannot automatically conclude, however, that the practice this rubric imposes is in continuity with ancient Greek Orthodox tradition. More likely, it seems to be the result of the teaching of St. Nikodemos the Hagiorite (1749-1809), who held that in order to preserve the unity of the offering, only one priest should say the consecratory prayers. This teaching reflects an *in persona Christi* theology of the priest's role in the eucharistic offering traceable, perhaps, to St. Nikodemos' well-known western sympathies.[267] Note that St. Thomas Aquinas (ca. 1225-1274) expresses a similar view in *Summa theologiae* III 82, 2. But, following Pope Innocent III (see section D.2 above) and the custom of the Latin Church at ordinations, Aquinas answers the objections, based like Nikodemos' position on the *in persona Christi* theology of the priest's consecration of the sacrament. Regardless of the merits of the argument, it is obvious from Nikodemos' polemic against "certain concelebrants ... each of whom has his separate book of the Divine Liturgy and recites the prayers privately,"[268] that he was combatting an existing Greek-Orthodox practice.

6. Concelebration in Russian Orthodox Usage:

Among the *Russian Orthodox,* presbyteral eucharistic concelebrations are much more frequent, as are massive eucharistic concelebrations of numerous patriarchs, bishops, and presbyters on major occasions such as those in Moscow in 2009 surrounding the solemn obsequies of Moscow Patriarch Aleksii II and the election and enthronement of his

---

[267] *Ἑορτοδορόμιον ἤτοι ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀσματικοὺς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἑορτῶν* (Venice 1836) 576 note 1. This may have been the result of western influence, since St. Nikodemos was well-known for his sympathetic interest in western Catholic theology and spirituality. His *Γυμνάματα πνευματικά* (Venice 1880) is a reworking of Jesuit Giovanni P. Pinamonti's *Esercizi spirituali di S. Ignazio di Loyola distinti e divisi nella meditazione, negli esami e nelle lezioni* (Venice 1704), a practical manual for praying according to Jesuit founder St. Ignatius of Loyola's *Spiritual Exercises.* And Nikodemos' *Ἀόρατος πόλεμος* is a reworking of the Neapolitan Theatine Lorenzo Scupoli's (1530-1610) *Il combattimento spirituale* (Venice 1589). He also made use of Juan de Bonilla, *Della pace interiore ovvero Sentiero del Paradiso* falsely attributed to Scupoli. The literature on St. Nikodemos and his œuvre is extensive: with respect to the issue raised here: see, e.g., Marcel Viller, "Nicodème l'hagiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale, Le Combat spirituel et les Exercises de S. Ignace dans l'Église byzantine," *Revue d'ascétique et de mystique* 5 (1924) 174-177; Irenée Hausherr, "Les Exercises Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychaste," OCP 20 (1954) 7-26; repr. in id, *Hésychasme et prière* (OCP 167, Rome 1966) 134-153; Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca* (Collana di studi religiosi, Bologna 1992) 65-81; and the excellent article of D. Stiernon, "Nicodème l'hagiorite," DSp 11:234-250. On Nikodemos and concelebration, see Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 334-37. St. Nikodemos' opinion on concelebration was cited with approval by A. Pephanis, *Ἡρμηνεία τῆς θείας καὶ ἱερᾶς Λειτουργίας* (Constantinople 1895) 154 note 1, cited in de Meester, "De concelebratione," 153 note 1.

[268] *Loc. cit.*

successor Patriarch Kirill I,[269] similar to what one sees in papal Masses on festive occasions in Rome or during papal visits to other countries.

The official norms for concelebration in Russian usage are explicit: "During the Liturgy, the concelebrating priests ... must remain in their respective places and read all prayers silently."[270]

a. Concelebration of the Anaphora

That includes the anaphora. Hence, like Byzantine Catholics, those Orthodox who follow Russian usage in this matter practice verbal co-consecration. This was once thought to be the result of 16th c. Western influence, but recently scholars have successfully challenged that theory.[271] Furthermore, as we saw above in section F.II.8, verbal co-consecratory concelebration was in use in Constantinople by at least the 10th c., a period of growing estrangement and ritual dispute between Byzantines and Latins, when it is hardly possible to imagine the Orthodox adopting Latin usages.[272]

The centuries-old usage of the Patriarchate of Moscow at a pontifical concelebration is that all priests recite secretly all the prayers from the prayer of the Trisagion on. Just before the Words of Institution, the *Činovnik* or Pontifical contains the following rubric:

Вѣ́дательно же, ꙗ҆́кѡ лѣпотствꙋетъ сїѧ̀ гдⷭ҇нѧ словеса̀: Прїими́те, ꙗ҆ди́те: и҆, Пі́йте ѿ неѧ̀ вси̑: Гл҃ати на́дъ хлѣ́бомъ и҆ вїно́мъ всѣ́мъ сослꙋжа́щымъ сꙋпогла́снѡ ти́химъ гла́сомъ во є҆ди́но сло́во съ а҆рхїере́емъ: и҆ ни́же є҆ди́нѣмъ сло́вомъ предвари́ти комꙋ̀, и҆лѝ ѿста́тисѧ а҆рхїере́а: но ꙗ҆́кѡ и҆з̾ є҆ди́нѣхъ ᲂу҆́стъ всѣ́мъ кꙋпнѡ рещѝ. Подо́бнѣ сꙋпогла́снѡ же гл҃ати всѣ́мъ та́йнѡ, на́дъ ді́скосомъ: И҆ сотворѝ ᲂу҆́бѡ хлѣ́бъ се́й. Та́кожде и҆ на́дъ ча́шею: А҆ є҆́же въ ча́ши се́й: и҆ прѡ́чаѧ. [Бл҃гвлѧ́ти же рꙋко́ю ді́скосъ и҆ ча́шꙋ є҆ди́номꙋ то́кмѡ а҆рхїере́ю.][273]	It is necessary to know that these words of the Lord: "Take and eat": and "Drink of this all of you": should be said over the bread and wine by all concelebrants together in a low voice in unison with the bishop: with no one going ahead of the bishop or lagging behind him by even one word: but they should be said together by all as with one voice. In the same way, simultaneously, should be said secretly by all over the diskos: "And make this bread": And also over the chalice: "And that which is in this cup": etc. But it pertains to the bishop alone to bless the diskos and chalice with the hand.

[269] Richly illustrated in *Журнал Московской Патриархии* 2009/1: 22-23, 46, 74-75, 83; 2009/2:24-25, 59-60. Even during the Soviet persecutions, at the funeral of Patriarch Tikhon on Sunday, April 14, 1925, *Izvestia* of the same date reported the concelebrants as numbering five metropolitans, sixty-three other bishops, and over a hundred priests: cited in A. Wenger. *Rome et Moscou 1900-1950* (Paris 1987) 229.

[270] See the norms in the official organs of the Russian Orthodox Exarchate of the Patriarchate of Moscow in the USA: "Concelebration of the Liturgy by Priests," *One Church — Единая Церковь* 26 (1972) 265-269, here 266; repeated in Feodor S. Kovalchuk (ed.), *Abridged Typicon* (Education and Publications Commission of the Patriarchal Parishes of the Russian Orthodox Church, Youngstown, OH 1974) chap. XVIII: "Concelebration of the Liturgy by Priests," 81-85, here 82. In Russian-Orthodox usage, as some of their priests have told me, it is considered impolite and undignified for concelebrating priests at a hierarchal liturgy to read from their Služebniki the three Antiphon Prayers while standing in the nave with the hierarch during the Enarxis rite of the three antiphons. So unless they can recite them to themselves by heart, they read them after entering the sanctuary at the Minor Introit or "Little Entrance."

[271] Cf. Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 321ff, 337-367; also Jacob, "Concélébration," 249-256.

[272] Cf. O. Rousseau, "La question des rites entre Grecs et Latins des premiers siècles au concile de Florence," Irén 22 (1949) 233-269 *passim*, here esp. 248-51.

Such an astonishingly precise rubric would satisfy the most exigent Latin scholastic casuistry with respect to the so-called "matter and form" of the sacrament, and the need for simultaneity in verbal co-consecratory concelebration because of the Latin scholastic theory of instantanious transubstantiation at the Words of Institution.

And in fact, Raes,[274] confirmed by Brakmann,[275] has traced this rubric back through the various Muscovite editions of the *Činovnik* to the first edition under Patriarch Ioaxim in 1677, a time when the editing of liturgical books in Moscow was in the hands of Kievan savants of the Moghilan school, well-known for its westernizing tendencies, which was the *only* respectable intellectual influence available at a time when Greek Orthodoxy was captive to the Turcocratia, and the lower clergy of Slavic Orthodoxy were in a deplorably degenerate state.[276] One might legitimately object that this rubric is a Latinization hardly to be taken as representative of authentic early Byzantine-Orthodox practice with respect to eucharistic concelebration. Be that as it may, the Russian Orthodox have obviously found it congenial to their usage and theology, since

[273] *Činovnik* (Moscow 1798) ff. 43v-44r. The same rubric is repeated in later editions (Moscow 1879; Warsaw 1944; and most recently Moscow 1982, 1:94) but is not found in the *Чинъ архиерейскаго действа* (Moscow 1668) f. 24r, nor is the practice prescribed by the liturgical reforms of the Moscow Councils of 1666-1667 (*Деяния московских соборов 1666-1667 годов*, II: *Книга соборных деяний 1667 года* (Moscow 1893, repr. Westmead 1969) ff. 56rff, which say nothing about the role of concelebrants during the anaphora.

[274] On the history of this rubric, cf. Raes, "Concélébration eucharistique," on whom I depend here.

[275] Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 339-44.

[276] For objective evaluations of this oft-decried western influence on Orthodoxy, see Paul Meyendorff, "The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 29 (1985) 101-114; and, more recently, Max J. Okenfuss, *the Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia. Pagan Authors, Ukrainians, and the Resiliency of Muscovy* (Brill's Studies in Intellectual History vol. 64, Leiden/NY/Cologne 1995).

they have reprinted it in every single one of their editions of the *Činovnik* from 1677 up to the present.[277]

In the opinion of Raes, the practice originated in Rome among the Greek Catholics about 1600, and St. Peter Moghila (1516-1646), Orthodox Metropolitan of Kiev in 1633-1646, adopted it in his famous 1646 *Trebnik*, from which it passed into Muscovite usage. Here is the rubric as it appears in Moghila's *Trebnik* (Kiev 1646) page 244 (смд):

Воконе́цъ же, вѣ́стнѡ бꙋди всѣ́мъ Іере́ѡмъ, ꙗ́кѡ є҆гда̀ събо́ромъ Лїтꙋргиса́ете, ни є҆ди́номꙋ ѿ ва́съ недосто́итъ предварити начальствꙋющагѡ въ и҆зрече́нїи Гдⷭ҇нихъ словесъ, ꙗ́же сꙋть: Прїи́мѣте ꙗди́те, и҆про́чаѧ: Пі́йте ѿ не́ѧ вси̏, сі́ѧ є҆́сть Кро́вь моѧ̀, и҆проⷱ҇: Но и҆ли̏ с ни́мъ кꙋпнѡ є҆ди́но́ю и҆зрещи̏, и҆ли̏ ничто́же гл҃а́ти ѿ си́хъ, и҆бѡ̀ начальствꙋѧй є҆ди́нъ довлѣ́етъ къ ѡ҆сщ҃е́нїю. А҆́щеже кото́рый пре̑вари́тъ начальствꙋющаго, то́й ѡ҆сщ҃и́тъ. Начальствꙋѧ́йже тꙋнѐ по се́мъ и҆зрече́тъ, ꙋжѐ ѡ҆сщ҃е́ннымъ сꙋщимъ Та́йнамъ. тѣ́мже ꙋбѡ да нѐ толи́кое безчи́нїе всі́це стра́шной и҆ превели́кой Та́йнѣ сдѣлова́но бꙋдет, и҆ли̏ не гл҃а́ти ѡ҆сщ҃е́нїѧ слове́са̀, и҆ли̏ кꙋпнѡ (ꙗ҆́коже пре̑прече́сѧ) съ нача́льникѡмъ сі́ѧ и҆зрещи̏ вѣ́кѡ подоба́етъ.

Finally, be it known to all the priests that when you concelebrate, let not one of you wrongly precede the presider in pronouncing the Lord's words, which are: *Take, eat,* etc. *Drink of this all of you, this is my blood,* etc. But either say them together with him as one, or say nothing of them, for the presider alone suffices to consecrate. But if someone precedes the presider, that one consecrates. After this, the presider pronounces [the words] in vain to the already consecrated mystery, by which will be done to this awesome and enormous mystery something improper, either not to say the consecratory words, or to say them together (as was said previously) with the presider, as is perfectly suitable.

Huculak has traced the later history of this rubric in the Ruthenian Orthodox and Catholic as well as Muscovite recensions of the Slavonic liturgical books in use in from the late 16th to early 19th centuries in what is now Ukraine, showing, as one would expect, that the Moghilan rubrics were especially congenial to Ruthenian Catholics with their Latinized theology of eucharistic consecration.[278]

b. Concelebration and the Prothesis

One is perplexed to find expressed in modern Russian-Orthodox liturgical literature the notion that concelebrating priests *may not* offer commemorative particles for their prayer intentions in the Prothesis rite of preparation of the gifts, which the Slavs call the Proskomidija. According

[277] See notes 273-275 above.

[278] On these Slavonic redactions and on concelebration in them, see Huculak, *The Divine Liturgy* 183-84, 188, 285-87, 289-92, 317-18, 357-62.

to Kiprian Kern in his work on the eucharist,[279] this prohibition is based on the rubric commonly found at the end of the Prothesis rite in Slavonic Služebniki:

А҆́ще же собо́ромъ слꙋжатъ свѧще́ннїи мно́зи, дѣ́йство проскомі́дїи є҆ди́нъ і҆ере́й то́кмѡ да твори́тъ: про́чїи же слꙋжи́телє ничто́же проскомі́дїи ѻ҆со́бнѡ да глаго́лютъ.[280]

But if many priests are celebrating together, let only one priest perform the action of the Proskomidija; let the rest of those serving say nothing of the Proskomidija individually.

The sense of the rubric seems to be that one *does not concelebrate* the Prothesis; rather, the entire rite is performed by one priest alone. To interpret this as forbidding concelebrating priests to offer commemorative particles individually, once the rite has been completed, seems wide of the mark. And at any rate it is certainly not traditional Byzantine practice, Greek or Slavic. St. Symeon of Thessalonika (†1429), last of the classic Byzantine Orthodox liturgical commentators, explicitly states in his endless *Dialogue against All Heresies* 83-84, 96, that all concelebating presbyters — but not the deacons — may offer commemorative particles.[281]

As for the earlier Slavonic tradition, Huculak indicates several editions in which the concelebrating presbyters, and in some cases even deacons,[282] make their commemorations and offer particles at the Prothesis.[283] Furthermore, the 16/17th c. Slavonic Sbornik (anthology) ms, *St. Petersburg Biblioteka Akademii Nauk ms Arxangel'skoe D.219*, contains two diataxeis of соборные службы or "concelebration rituals" of CHR, one of the Sijskij Trinity-Sergius and Cyril monasteries, the other "of Bishop Makarij of Volock and Great Perm'. According to the latter concelebration устав (ordo) entitled "О соборней службе устав епископа волотскаго е великопермскаго Макария — On the concelebrated service, the ordo of Volock and Great Perm' Bishop Makarije" (ff. 250r-269v) — the presider and all concelebrants are present at the Prothesis and recite all the Prothesis prayers quietly as the rite is being celebrated by the

[279] K. Kern, *Евхаристия* (Paris 1947) 153-60.

[280] *Služebnik* (Rome 1942) 201-2.

[281] PG 155:261-64, 289 = Hawkes-Teeples 154-55, 210-13 §§25, 224-26 (text cited above in section E.II.7 at note 196); cf. Schulz, "Konzelebration," 263.

[282] On the practice of deacons celebrating the Prothesis, see the references in Taft, *Great Entrance*, 274 note 73.

[283] Huculak, *The Divine Liturgy* 183-84, 188.

"second-oldest or middle priest — поп побольший или средный" (f. 251), though it seems the concelebrants do not themselves offer particles.[284]

At any rate, although the Roman edition of the Muscovite or "Synodal" redaction of the Služebnik has the same rubric, it is customary in Slavic Catholic usage for concelebrating priests to offer as many commemorative particles as they wish once the concelebrant accomplishing the Prothesis rite has completed it.

c. Excursus: Offerings at the Prothesis for the Intentions of the Faithful and the Question of "Mass stipends" or Monetary Offerings for Celebrating the Eucharist[285]

A related issue is the fundamental difference between the restrictive Latin-Catholic view of Mass offerings and traditional Byzantine usage, both Orthodox and Catholic, regarding the offerings of the faithful at the Prothesis. Although Catholic tradition professes belief in the infinite value of Christ's sacrifice on the cross and its sacramental re-presentation in the mystery of the eucharistic sacrifice, the Latin Church, in order to prevent abuses and even the appearance of trafficking in the Sacred Mysteries, legislates that a priest may accept only one monetary offering or "Mass stipend" for celebrating a eucharistic liturgy.[286] Such a notion is totally foreign to the Byzantine tradition, in which members of the congregation will come to the Sunday or feastday Divine Liturgy with their personal "diptychs" or "помяник," a small booklet listing the names of those for whom they pray, or with the names written on a piece of paper, which they present to the priest celebrating the Prothesis along with a prosphora or eucharistic bread and, often, a modest offering in money or in kind. From each prosphora, the priest celebrating the Prothesis will extract and offer on the diskos commemorative particles for the intentions named by the offerers, and then return to them their lists and the rest of their prosphoras for them to consume or share with others as an "eulogia."[287] This can be done for as many offerers as come

[284] I am indebted to Sr. Dr. Vassa Larin for this information: letter of Oct. 3, 2009 and eadem, *The Byzantine Hierarchal Divine Liturgy* 140.

[285] See now also István Baán, "'Mass Intention' and/or 'Commemoration(s)' in the Byzantine Divine Liturgy. Liturgical and Disciplinary Considerations," K16:105-113, which appeared after this article went to press. I owe this reference to my graduate assistant Daniel Galadza.

[286] See the 1983 Latin-rite *Codex Iuris Canonici (Code of Canon Law)* chapter II, canons 945-959, esp. 948.

[287] On such blessed breads and their names and categories, see Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* chap. 11.

forward, without anyone even dreaming that they are thus "reserving" the impetratory grace of the liturgy for their intentions alone — which of course they could not do even if they wanted to. For every eucharist is offered not only for the intention(s) of the person who has offered a stipend for it, but for all the intentions stated in the eucharistic prayer itself: for peace in the world, for the Church, for the hierarchy, for the civil authorities, for the living and dead, in commemoration of the Mother of God and the saints... The text of any Eucharistic Prayer, eastern or western, makes that abundantly clear.

This difference between eastern and western practice is respected in canons 715-716 of the 1990 Catholic *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* or *Code of Canons of the Oriental Churches*, though canon 717 rules that if an Eastern-Catholic presbyter accepts a eucharistic offering from a member of another Church *sui iuris*, he must follow the norms of that offerer's Church — which in the case of the offerer being a Latin Catholic means offering the liturgy "first intention"[288] only for the intention specified by the offerer. Why the canon does not specify that such an offering is presumed to be made according to the tradition in which the eucharist is to be celebrated, thereby giving no precedence to any one tradition rather than, in effect, favoring the Latin understanding of stipends, the informed reader will easily guess. *Plus ça change ...*

As Cyril Korolevskij indicated in his classic 1937 *Votum* on the liturgical practices of the Ruthenian Greek-Catholics[289] — as the Ukrainians and Rusyns were then called — the problem was formulated in Benedict XIV's December 24, 1743 Apostolic Constitution *Demandatum caelitus* addressed to the Catholic Melkites, which legislates in §10 that a priest could not accept more than one offering for a eucharistic liturgy unless the offeror of the stipend for that liturgy was in knowing agreement.[290]

[288] This is Catholic jargon expressing the fact that no liturgical celebration, even one in which the priest is committed to offer for a principal intention for which an offering has been made, thereby excludes remembering others in the offering, as in the memento of the living and the dead.

[289] Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Prof. N. 1219/28, *La liturgia ed il rito praticati dai Ruteni.* Voto del P. Cirillo Korolevskij (Tipografia Poliglotta Vaticana 1937) 178-183. In those pre-xerox and pre-personal computer days, the *Vota* — briefs or opinion papers that Vatican consultors wrote for the dicasteries or departments of the Roman Curia were printed in fascicle-like booklets by the Vatican Press for private distribution to those for whom they were destined. They are a veritable goldmine of information on matters discussed by the organs of the Holy See.

[290] *Bullarii Romani continuatio* I, 531, excerpted in Korolevskij, *La liturgia ed il rito praticati dai Ruteni* 180-81; "Hujusmodi autem Sacrificium singuli Sacerdotes juxta mentem eorum, qui voluntarias oblationes exhibent, licite voleant applicare. Quod si secundae, et ulteriores oblationes pro ejusdem Sacrificii applicatione superaddantur, Sacerdos, qui eas receperit, semper teneatur monere Fideles posteriore loco offerentes, de aliis oblationibus

Furthermore, the 1891 Ukrainian-Catholic Synod of Lvov (L'viv), then in Austrian Galicia, ruled that unless the offerer of a stipend to have a eucharistic liturgy offered for his or her intention stipulated otherwise, it was to be presumed that the offering was not for a concelebrated service but for a liturgy all his own.[291] Inevitably, this Latin mumbo-jumbo contaminated eastern usages that were and are perfectly legitimate both theologically and liturgically. In this case it led to the decline of eucharistic concelebration among the Ruthenians and the spread of multiple altars and simultaneous "private" liturgies in order to fulfill the imposed norms for accepting stipends for the celebration of the eucharist, stipends on which the clergy's livelihood depended.[292]

3. Aberrations and Abuses:

In addition to what we have seen above, there are also a number of abusive Orthodox concelebration practices. Prof. Stefano Parenti has informed me that he has assisted at Orthodox concelebrations in Greece and Bulgaria at which the Epiclesis was the only part of the anaphora the concelebrating priests recited. And he has even witnessed liturgies celebrated by one priest at which the celebrant recited no prayers at all except the Οὔδεις ἄξιος and the Epiclesis![293] A Bulgarian Orthodox priest Parenti questioned about the practice confirmed that this abuse is widespread among their clergy. And I have personally attended Greek-Orthodox Divine Liturgies in Greece in which the celebrating priest(s) certainly did not have time to read the ante-Sanctus prayer that begins the anaphora, now that in Greek usage "It is fitting and right to adore the Father Son and Holy Spirit...," the people's response to the last

ad eumdem finem acceptis; et, nisi iidem Offerentes unica Missae celebratione se voti compotes fore declarent, sciat se unico Sacrificio plurium voluntati minime satisfacturum. Eorum vero mentem, qui pro Sacrificio obtulerunt, nunquam a sacerdotibus impletum iri declaramus per solam adjectionem Particularum, et commemorationem, quae in Panis praeparatione ante Missae Sacrificium fieri solet: cum omnino necessaria sit integra concelebratio; nisi de eorumdem Offerentium voluntate aliter fiat."

291 Tit. IV, chapter II, no. 2: *Acta et decreta Synodi povincialis Ruthernorum Galiciae habitae Leopoli an. 1891* (S.C. de Propaganda fide, Vatican: Ex Typographia Polyglotta 1896) 42; cited Korolevskij, *La liturgia ed il rito praticati dai Ruteni* 178-79: "In Missa autem collectiva, quamvis quilibet concelebrantium suam intentionem habere debeat et applicare, nihilominus applicationem pro aliquo stipendio, speciatim sibi oblato, alia die in Missa particulari faciat, eo quod, communiter loquendo, talis apparet esse intentio dantis: secus vero, si dans in id consenserit."

292 Korolevskij, *La liturgia ed il rito praticati dai Ruteni* 182.

293 Communication of Sept. 23, 2009.

member of the preanaphoral dialogue, "Let us give thanks to the Lord!," has been reduced to the original "It is fitting and right!"[294]

V. *Byzantine Catholic Eucharistic Concelebration Today*

1. Present Usage:

The excellent Roman editions of the Greek liturgical books like the 1952 Hieratikon leave no doubt as to Greek-Catholic concelebration usage: the rubrics are explicit in instructing all concelebrating priests to recite the eucharistic prayer:[295]

... Καὶ ἀναγινώσκουσι πάντες οἱ Ἱερεῖς τὴν εὐχαριστήριον Εὐχήν· *Ἄξιον καὶ δίκαιον...* Τὴν δὲ Ἐκφώνησιν· *Τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα...* λέγει ὁ πρῶτος Ἱερεύς.	... And all the priests say the Eucharistic Prayer: "It is fitting and right..." But the first priest says the ekphonesis: "The angelic hymn singing..."
Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ταῦτα τοῦ Κυρίου ῥήματα *Λάβετε, φάγετε...* καὶ *Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες...* πρέπει λέγεσθαι ὑπὸ πάντων τῶν συλλειτουργούντων ὁμοφώνως καὶ ἡσύχως ἐπὶ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου ἅμα σὺν τῷ πρώτῳ Ἱερεῖ, καὶ μὴ προφθάνειν αὐτὸν ἢ ἀφίστασθαι ἀπ' αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς ἐν ἑνὶ στόματι συγχρόνως ἐκφωνεῖν πάντας. Ὁ πρῶτος Ἱερεὺς μόνος εὐλογεῖ τὸν ἅγιον Δίσκον καὶ τὸ ἅγιον Ποτήριον, καὶ ὡσαύτως ὅτε λέγεται· *Καὶ ποίησον τὸν μὲν Ἄρτον τοῦτον...* Καὶ *Τὸ δὲ ἐν τῷ Ποτηρίῳ τούτῳ...*	It is necessary to know that these words of the Lord "Take, eat..." and "Drink of this all of you..." should be said by all those concelebrating together, and quietly, over the bread and the wine at the same time as the first priest, and not apart from him, but pronouncing everything at the same time as one voice. The first priest alone blesses the Holy Diskos and the Holy Chalice, and in the same way [as above[296]] when is said: "And make this bread..." and "That which is in this chalice..."
Εἶτα ὁ πρῶτος Ἱερεὺς εὐλογήσας τὸν ἅγιον Ἄρτον καὶ τὸ ἅγιον Ποτήριον καὶ ἀμφότερα τὰ Ἅγια, καὶ τὸ ὑπόλοιπον τῆς Εὐχῆς μυστικῶς ἀναγνούς, θυμιῶν ἐκφωνεῖ· *Ἐξαιρέτως τῆς Παναγίας, ἀχράντου...* Μετὰ δὲ τὴν ἀνάγνωσιν τῆς Εὐχῆς ἐκφω-	Then, after the first priest has blessed the Holy Bread and the Holy Chalice, and both the Holy Gifts, and having read the rest of the [Eucharistic] Prayer silently, he exclaims while incensing: "And especially the Most

294 Apropos of which, see R. F. Taft, "The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, III: 'Let us give thanks to the Lord — It is fitting and right'," OCP 55 (1989) 63-74, here 65-66.

295 Ἱερατικὸν συλλειτουργικόν, *Ἱερατικόν* (Rome 1950) 265-272, here 270. Also cited in Brakmann, "Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 325-26.

296 I take this to mean that all the concelebrants say the epicletic blessings quietly together with the first priest, as was said above for the Words of Institution, but only the first priest actually blesses the gifts by making the sign of the cross over the bread, the chalice, and then both together.

νεῖ τὸ Ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε... Εἶτα· Καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἑνὶ στόματι...[297]

Holy, most pure..."[298] Then after the reading of the Prayer, he exclaims: "Among the first remember, Lord..." Then: "And grant that with one mouth..."

2. Pope Benedict XIV (1740-1758):

As far as I have been able to ascertain, this practice can be traced back to Pope Benedict XIV (1740-1758), rightly venerated as a precursor of Leo XIII and Benedict XV as "popes of the Christian East."[299] For his involvement with those who were then known as the Italo-Greeks of *Magna Graecia* in Southern Italy, predominantly Sicily and Calabria, shows that he was remarkably knowledgeable and open by the standards of his times. The *"praestantia ritus latini* (preeminence of the Latin rite)" doctrine in the sense often attributed to Benedict XIV is a misreading of his constitution *Etsi pastoralis* (§II.xiii) of May 26, 1742. Benedict XIV did not express that doctrine in the sense of the *liturgical superiority* of the Latin rite over other rites, as is usually thought, but of the *canonical preeminence* of the Roman rite in Italy as the rite of Rome, Italy's primatial see:

... eo quod sit ritus sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum matris et magistrae, sit supra graecum ritum praevalet maxime in italibus regionibus, ubi latinis Episcopis Graeci subiecti sunt)...[300]

... since it is the rite of the Holy Roman Church, mother and teacher of all Churches, it is above the Greek rite and prevails especially in the Italian regions[301] where the Greeks are subject to the Latin bishops...

[297] Ἱερατικόν (Rome 1950) 270-71.

[298] These three ekphoneseis are the commemoration of the Mother of God that opens the diptychs of the dead (Brightman 388.4-5; cf. Taft, *Diptychs* 9-10, 100-102); the commemoration of the hierarchy that opens the diptychs of the living (Brightman 388.19-22; cf. Taft, *Diptychs.* 11-12, 134-39); and the concluding doxology of the anaphora (Brightman 390.1-5).

[299] Unfortunately, an old PIO doctoral dissertation on Benedict XIV and the Christian East has never been published in its entirety: William F. King, *Benedict XIV and the Orientals. Documents and Directive Principles* (unpublished doctoral dissertaiton, PIO, Rome 1939) xi + 191 pp. Cf. the published extract: id., *Benedict XIV and the Orientals,* fasc. 1: Documents (Rome 1940).

[300] Benedicti PP. XIV, *Bulla "Etsi pastoralis" de dogmatibus et ritibus ab Italo-Graecis tenendis atque servandis* (Rome 1889) 8. See also Giuseppe M. Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata e la Rivista "Roma e l'Oriente". Cattolicesimo e ortodossia fra unionismo ed ecumenismo (1799-1923), con appendici e documenti inediti,* 2 vols. (Vatican 1990) I, 13-15, note 60.

[301] Benedict XIV uses this expression because at that time the Italian peninsula did not exist as the united country we know today as Italy.

Be that as it may, Benedict found himself forced to address the issue of eucharistic concelebration on more than one occasion. In his December 24, 1743 Apostolic Constitution or Encyclical[302] *"Demandatum caelitus" De ritibus Melchitarum Patriarchatus Antiochiae (On the Rites of the Melkites of the Patriarchate of Antioch)...* he approves the Byzantine practice of eucharistic concelebration, and has this to say about it

... liceat pluribus sacerdotibus, ubi hujusmodi consuetudo viget, super eodem Altari unacum episcopo, vel alio Sacerdote Sacrificium peragente, concelebrare; ita tamen, ut sacris vestibus more Celebrantium induti, unusquisque totam Liturgiam integre recitet, et verba Consecrationis proferat, perinde ac si Sacramentum singulatim conficerent.[303]

... it is allowed, where such a custom is in force, for several priests to concelebrate on the same Altar together with the Bishop, or with another Priest celebrating the Sacrifice; but in this way, that, vested as Celebrants in the sacred vestments, each one recites the whole Liturgy in its entirety, and says the Words of Consecration, just as if they were confecting the Sacrament alone.

Thereby Benedict may have unwittingly been the source of the verbal co-consecration now enshrined in Byzantine-Catholic concelebration practice as reflected in the rubrics of the Roman editions of the liturgical books. This, in turn, was doubtless based on Benedict's own research into Latin rite concelebration in the medieval sources.[304]

3. Aberrations and Abuses:

There are also abusive practices in Byzantine Catholic concelebration usage. Constitutionally unable to resist imitating the Latins, Byzantine-rite Catholics have begun to introduce a form of concelebration unheard of in any authentic Byzantine tradition. Instead of all concelebrants *reciting quietly all the priestly prayers of the liturgy, including the entire anaphora*, as is customary in authentic Byzantine usage, the anaphora is divided into sections that someone apparently has taken it upon himself to decide are "essential," and these are recited aloud by all concelebrants together, as has become common in Latin usage, despite the fact that the officially approved and incessantly repeated Latin concelebration rubrics

[302] On the often confusing and inconsistent classification of papal documents, King, extract (cited in note 299 above) 14 note 1, cites *inter alia* A. G. Cicognani, *Canon Law* (Philadelphia 1935) 80-96.

[303] *Bullarii Romani continuatio. Summorum Pontificum Benedicti XIV...* (Prati 1842-1856) vol. 1: 330-31 = LXXXVII §§9-10. See also Benedict XIV's *"Allatae sunt" ad Missionarios per Orientem deputatos* (July 26, 1755) *ibid.* vol. 3.2 (Prati 1747) 268 = XLVV §38.

[304] See Benedict XIV's *De Sacrosancto Missae Sacrificio* (Padua 1755) III, 16.1-10.

forbid it explicitly, legislating that only one voice be heard proclaiming the eucharistic prayer aloud.[305] In concelebrated liturgies I have experienced among Ukrainian and Slovak Greek Catholics, and in their liturgical booklets I have examined, one sees this totally abusive common recitation begin with the Postsanctus prayer and continue until the end of the Epiclesis.[306]

VI. *The Ceremonial of Byzantine Anaphoral Concelebration*

According to correct contemporary Byzantine usage, all concelebrating priests stand at the altar during the eucharistic liturgy. Only the bishop (or bishops) stand in front of the altar facing east. Concelebrating presbyters are ranged alongside the altar on its right (south) and left (north) sides. But according to the rubric in the text we have cited from Tuscan, the concelebrating presbyters

secedunt et stantes pro ianuis concellorum a dextris et a sinistris, unusquisque dicit orationes mysteriorum in silentio intuentes ad sanctam mensam.[307]	*withdraw and standing before the doors of the chancel to the right and left, each one says the prayers of the mysteries in silence, facing the holy table.*

Then a bit later, just after the diaconal admonition *"Stemus bene ...* (Στῶμεν καλῶς) *"* that anounces the anaphora, we find this rubric:

Quo dicto, sacerdos qui solus assistit divinę mensę et qui secus illam diaconi contingentes uenerabile peplum subleuant...[308]	*After this is said, the priest who alone assists at the holy altar, and the deacons together with him there, elevate the venerable veil...*

[305] *General Instruction of the Roman Missal. Third Typical Edition 2002* (Liturgy Documentary Series 2, U.S. Conference of Catholic Bishops, Washington, DC 2003), "The Manner of Speaking the Eucharistic Prayer," §218: "The parts spoken by all the concelebrants together and especially the words of consecration, which all are bound to say, are to be said in such a way that the concelebrants speak them in a very low voice and that the principal celebrant's voice be clearly heard. In this way the words can be better understood by the people." Cf. earlier legislation in the same vein in DOL §§1560, 1807. Despite its tradition in medieval Latin concelebration usage (see section D.1 above) this instruction is sytematically ignored by concelebrants in the Roman rite, and now the Byzantine Catholics have begun to blindly imitate not just Latin usage but also its abuses.

[306] *Archijerejská svätá liturgia sv. Jána Zlatoústeho. Intronizácia prvého košického apoštolského exarchu* (Košice 13. april 1997) 19-21; *Slávnostná archijerejská svätá liturgia s obradom intronizácie Prešovského arcibiskupa a metropolitu Jána Babjaka SJ* (Mestká hala v Prešove nedel'a 17. februára 2008) 28-31. In another booklet the vocal participation of the concelebrants ends with the Words of Institution, and the epicletic blessings are recited only by the presiding bishop: *Slávnostná archijerejská svätá liturgia s obradom vysviacky prvého bratislavského eparchu Petra Rusnáka* (Mestká hala v Prešove sobota 16. februára 2008) 35-37. One can only hope that this is just an editorial error.

[307] Jacob, "Toscan," 150.

Hence, as in correct Byzantine usage today, only the presiding presbyter stood before the altar; the other concelebrants stood to the right and left *"pro ianuis cancellorum."* Jacob interprets this to mean that after the *Orate fratres* dialogue following the Great Entrance, the priests stand before the doors of the templon or chancel barrier, forming two lines to the right and left of the altar.[309] They must have been standing before the doors *in the sanctuary inside the chancel,* however, since it is hardly possible that during the anaphora the concelebrants were standing *outside the sanctuary* before the chancel doors, especially since the those doors were closed after the kiss of peace.[310]

The rubric that precedes the litany after the Great Entrance is no help: it merely says that the priests stand *"in locis suis."*[311] Furthermore, the language used by Tuscan in other rubrics throws no light on what he means by *"pro ianuis* — before (or in front of) the doors." The Latin preposition "pro" can mean "in," or "on," as well as "before," "in front of," "right opposite to."[312] But it is probable that Tuscan was translating the Greek "πρό," which in this phrase is hard to interpret in any way except "in front of, before."[313]

Perhaps the key to Tuscan's enigmatic rubric is to be found in the shape of the chancel of Hagia Sophia already described in detail in vol. VI of my history of CHR.[314] Justinian's second sanctuary, the one described by Paul the Silentiary ca. 563,[315] built after 558 when the collapse of the dome destroyed the original sanctuary of 537, lasted until the sack of Constantinople in 1204 during the infamous Fourth Crusade. The

[308] *Ibid.* 153.

[309] Jacob, *Formulaire* 324: "Après le dialogue de la grande entrée, les prêtres se rangent en deux files à droit et à gauche de l'autel, devant les portes de l'iconostase."

[310] Jacob, "Toscan," 152 §XVI.

[311] *Ibid.* 151.

[312] Cf. J. Facciolati, et alii, *Lexicon totius latinitatis* (Padua 1871) III, 869; C. T. Brightmanis & Ch. Short, *A Latin Dictionary* (Oxford 1962) 1447-48.

[313] See for example Taft, "Pontifical Liturgy" I, 284-85 §2 and note 12.

[314] Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 496, 578-82.

[315] Paulus Silentiarius, *Descriptio S. Sophiae* 717-719: P. Friedländer (ed.), *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern, Leipzig/ Berlin 1912) 247 = I. Becker (ed.), Paulus Silentiarius, *Descriptio S. Sophiae et Ambonis* (CSHB, Bonn 1837) 35 = PG 86.2:2146-47; trans. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453* (Sources and Documents in the History of Art Series, Englewood Cliffs, NJ 1972) 87-88.

chancel was Π–shaped, and the literary sources clearly mention doors on all three sides.[316] Hence it is possible that the presbyteral concelebrants stood along the north and south sides of the chancel in front of the two smaller doors. But whether Tuscan's *"pro ianuis"* refers to these doors or to the central or "Holy Doors," he must be using *pro* from the viewpoint of one standing within. Furthermore, Tuscan always uses other expressions when the meaning is clearly "before the chancel" or "before the chancel entrance," as in the following instances,[317] when the ministers in question were clearly outside the sanctuary:

... diaconus egreditur cancellos et stans coram sancto altari dicit...	*... the deacon exits from the chancel and standing in front of the holy altar, says...*

Or at the Ektene litany the deacon is "standing before the holy altar (*stans ante sanctum altare*)," though in fact he stood well outside the sanctuary, on the ambo or ambo steps, to proclaim this litany. And at the end of the Introit:

Quo stante iuxta ianuas cancellorum, dicunt lectores absolutarium, quod gręce dicitur apolytikyon...	*With the priest standing by the gates of the chancel, the readers say the dismissal refrain, which in Greek is called the apolytikion...*

So during the anaphora, the concelebrants were doubtless lined up inside the chancel enclosure, right and left, either along the west side of the chancel, right and left of the Holy Doors, or — like today — along the right (south) and left (north) side of the altar in front of the chancel's side doors.

This would explain the rubric of the 11th c. patriarchal diataxis in the 12th c. codex *British Library Add. 34060,* which has the patriarch leave the altar after the covering of the gifts with the aer or great veil following their deposition there at the Great Entrance, and stand near the concelebrants at the Holy Doors for the *Orate fratres* dialogue, after which he goes off to stand before the altar again:

Ἀποτεθέντων δὲ τῶν ἁγίων καὶ ἐπικαλυφθέντων, ἀποκαλύπτει τὰς χεῖρας τοῦ	And when the gifts have been deposited and covered, the castrensis

[316] S. G. Xydis, "The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia," *Art Bulletin* 29 (1947) 1-24; Th. F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy* (University Park and London 1971) 96-99; Taft, *Great Entrance* 178-91; R. J. Mainstone, *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church* (London 1988) 16-17 pl. 8; 89ff, 196 pl. 223; 221-23, 232-33 plates 252, 271; 271 pl. A2; 276-77 pl. A7-8; R. L. Van Nice, *Saint Sophia in Istanbul. An Architectural Survey* (Washington, DC 1986) pl. 11.

[317] Jacob, "Toscan," 137, 142.

ἀρχιερέως ὁ κανστρήσιος. Ὁ δὲ στρέφεται ἐπιδέξιος καὶ ἀπέρχεται εἰς τὸ εὐώνυμον μέρος ἀπονιψόμενος... Καὶ ἐκμάξας τὰς χεῖρας αὐτοῦ... Καὶ ἀπελθὼν ἵσταται ἔγγιστα τῶν ἁγίων θυρῶν, τῶν ἄλλων ἱερέων ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων συνεστώτων αὐτῷ, καὶ βάλλει μετάνοιαν προσευχόμενος.[318]	uncovers the hands of the bishop. And he, [standing] to the right, turns and withdraws to the left side to wash his hands... And after drying his hands... And after withdrawing, he stands near the Holy Doors with the other priests joining him on the right and on the left, and bowing down he prays.

There follows the *Orate fratres* dialogue.

It would seem, then, that the concelebrants were ranged alongside the main celebrant for the *Orate fratres* dialogue, then moved aside when he approached the altar for the *accessus ad altare* or Proskomide Prayer. The rubrics of two 12th c. Italo-Greek codices, *Grottaferrata Γβ II* and *Vatican Gr. 1811* (AD 1147) (ff. 79ᵛ-80ʳ), both describing a presbyteral eucharistic concelebration, indicate a similar positioning of the concelebrants. Following the *lavabo*, the *Grottaferrata Γβ II* rubric reads:

... καὶ προσκυνεῖ ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης τρίτον ὁ ἱερεὺς ὁ μέλλων ἀπολαβεῖν τὴν ἁγίαν τράπεζαν εἰς τὸ μυσταγωγῆσαι τὰ ἅγια καὶ προσκυνεῖ τοῖς ἑκατέρωθεν ἱσταμένοις ἱερεῦσι καὶ διακόνοις καὶ λοιποῖς κληρικοῖς λέγων· *Μαγαλύνατε τὸν Κύριον σὺν ἐμοὶ...*	... and the priest who is about to return to the holy table to celebrate the holy mysteries bows three times before the altar and greets the priests, deacons, and other clerics standing on either side, saying: *Glorify the Lord...* [incipit of the *Orate fratres* dialogue].
Καὶ ἀπάρχεται αὐτὸς ὁ ἱερεὺς ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης οἱ δὲ λοιποὶ ἱερεῖς ἵστανται ὄπισθεν εἰς τὰ διάστυλα καὶ οἱ διάκονοι ἑκατέρωθεν τῆς ἁγίας τραπέζης...[319]	And the priest goes in to before the holy table; the other priests stand back towards the chancel and the deacons on each side of the holy altar...

So it seems the concelebrants were lined up by the chancel doors during the *Orate fratres* dialogue, and when it was over, stepped back and stood along the chancel barrier for the anaphora, probably because the space along the north and south sides of the altar table were occupied by the deacons with their ripidia.[320]

[318] Taft, "Pontifical Liturgy," I, 296-97 §§**VI.1-5**.

[319] S. Muretov, *К материалам для истории Чинопоследования литургии* (Sergeev Posad 1895) 4, gives the text of *Grott. Γβ II*. Part of the text is also found in Hanssens, "De concelebratione missae," 33. On the origin and dating of these codices, see Jacob, *Formulaire* 386-388.

[320] Cf. *ApConst* VIII, 12:3, SC 336:178-79; Theodore of Mopsuestia, *Hom. 15,* 27 (ST 145:509). Relics of this practice are still found in today's Byzantine rubrics of the anaphora, especially in the Slavonic editions, though they are usually not observed except at the ordination of a deacon: cf. the ordination ritual in Goar 209-211.

VII. *Conclusion to Section E*

1. My intent in section E has been to tell the story, insofar as it could be ascertained, of the evolution of Byzantine concelebration in history and its current practice, including those usages that seem to me abusive.

2. Nicholas Afanas'ev holds that a concelebration among presbyters alone is a "liturgical paradox," since the eucharist is celebrated by the whole local Church, bishop, presbyters, and people together. This, for Afanas'ev, is the *raison d'être* of concelebration. Originally, presbyters presided at the eucharist only when sent as representative of the local bishop to a part of the local community, but they did not concelebrate among themselves alone without the presidency of the bishop.[321] If this is indeed true of the earliest period of the subapostolic Church, it is equally true that in the same period there were no patriarchs, no patriarchates, etc. So how much of Early-Church usage, which evolved rapidly as the Church grew, should be frozen as normative for today is for the Church to determine, not me — nor Afanas'ev.

3. Which of the varieties of Byzantine concelebration usage are "correct"? *They all are.* Within the bounds of orthodoxy and tradition, local Churches have the right to arrange their liturgical rites as they see fit.

4. Which of these forms of concelebration are "real" and not just "ceremonial solemnizations"? Again, *they are all "real,"* if that is what the Church in question and its concelebrants consider and intend them to be. Theologians have a problem with this because, as I have said, they fail to distinguish dogma and theology, both of which have a history, *pace* Cardinal Billot.[322]

---

[321] Afanas'ev, *Трапеза Господня* 64-68.

[322] French Jesuit theologian Cardinal Louis Billot (1846-1931) is quoted as having held that "dogmas have no history (les dogmes n'ont pas d'histoire)" — reported in Fritz West, *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark* (Alcuin/GROW Joint Studies 31, Bramcote Nottingham 1995) 10, citing Roger Aubert, *The Christian Centuries. A New History of the Catholic Church,* vol. 5: *The Church in a Secularized Society* (London 1978) 179, from the French original, vol. 5: *L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours)* (Paris 1975) 668. That statement must be one of the stupidest things ever said about theology. What Billot (if he did in fact say it) doubtless meant is that the totally inaccessible and unknowable Divine Truth in the mind of God is unchangeable, as indeed it is. But dogma is our human attempt to express religious truth in human terms, and that indeed has a history, as is evident to anyone who has read the Catholic John Henry Newman's *1845 An Essay on the Development of Christian Doctrine,* to say nothing of the massive tomes of *Dogmengeschichte* now churned out by the German theological establishment!

F. CONCLUDING REFLECTIONS

From what we have seen above, it is obvious that demonstrating the presence of concelebrants at the eucharist past and present, East and West, does not suffice to clarify the purpose, liturgical form, and theological meaning of eucharistic concelebration across its developing history in the multiple traditions of East and West. As I stated at the beginning of this study, this problem — what concelebration means liturgically, pastorally, theologically — remains largely foreign to the Eastern Churches, most of which which have practiced eucharistic concelebration for centuries without evincing a need to offer much reflection on it. But that in no way means there are no problems in Orthodox concelebration theory and practice.

One such problem is to know what the Byzantine Orthodox think they are doing in eucharistic concelebration. Things seem clear enough in the Russian Orthodox *Činovnik* rubrics, but not so clear for the Greeks. To put the question in terms of present Roman-Catholic theology of eucharistic concelebration, did the Churches under study, especially those of the Byzantine Orthodox tradition, practice a priestly co-consecratory concelebration in which all concelebrating priests were believed to participate in the oblation and consecration of the eucharistic gifts? And if so, why? Because they all recited together the formula of the consecration? Was this deemed necessary for a concelebation to be "real" or "sacramental," and not just a "ceremonial embellishment" of the rite? Or is it true, as some would claim, that since a priest is always a priest, he is always exercising his priesthood when participating in any eucharist?

Such questions had been raised and debated in Catholic theology in the years of liturgical ferment and renewal leading up to the Vatican II Council and the liturgical renewal it commissioned, which opted to reintroduce the verbal co-consecratory form of eucharistic concelebration into the Roman rite. But in the East, not only are such questions not answered; they are not even asked,[323] perhaps because they are considered irrelevant. In the East, the Church continues to do what it does because that is the tradition, rarely challenged. And even when challenged it may be addressed only if it provokes a major crisis.

In the Roman rite of the Latin Catholic West, the theological parameters of the post-Vatican II return to the verbal co-consecratory form of

---

[323] An exception to this generalization are the Russian Orthodox, who as I have said before are the "westerners" of Orthodoxy when it comes to knowing what they are supposed to do, why it is so, and doing it. See for example Afanas'ev, *Трапеза Господня*; Kiprian Kern, *Евхаристия* (Paris 1947) 153-60. Schultze, "Das theologische Problem," 220-23, summarizes Afanas'ev's views.

eucharistic concelebration of the papal liturgy first documented, as far as I know, in the 8th c. *Ordo Romanus III* (cited above in section D.1), had been predetermined by a pre-Vatican II decision of the Holy Office, in response to a question that had been posed to that doctrinally authoritative Vatican Congregation, and promulgated May 23, 1957, after having been confirmed by Pope Pius XII on March 8 that same year:

Qu. An plures sacerdotes valide Missae sacrificium celebrent, si unus tantum eorum verba "Hoc est corpus meum" et "Hic est sanguis meus" super panem et vinum proferat, ceteri vero verba Domini non proferant, sed, celebrante et consentiente, intentionem habeant et manifestant sua faciendi verba et actionis eiusdem.	*Question:* Do several priests validly celebrate the sacrifice of the Mass if only one of them says the words, "This is my body," and "This is my blood," over the bread and wine, while the others do not say the words of the Lord, but, by celebrating and consenting, have and manifest the intention of making their own his words and action?
Resp. Negative; nam ex institutionem Christi solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat.[324]	*Answer:* Negative; for by the institution of Christ only he validly celebrates who pronounces the consecratory words.

Apart from the presuppositions of Latin eucharistic and sacramental theology that led to such a conclusion — and one cannot question the right of the Roman or any other Church to determine the meaning and praxis of its ordained ministers in the discipline of concelebration in accord with its theology of the eucharist — any attempt to raise such particular norms to the level of a universal dogmatic principle, and then to read history backwards, applying them to judge the nature and validity of the practice of other epochs or other liturgical traditions, is a procedure totally devoid of methodological legitimacy. One cannot force an historical reality into the Procrustean bed of a-historical, and hence anachronistic, categories. So to answer questions concerning the modalities and *raison d'être* of other forms of eucharistic concelebration one must study their historical sources in their own context, without approaching them within the framework of theological issues and presuppositions totally foreign to the Early or Late-Antique Church, and *a fortiori* to the Christian East.

This means, first of all, distinguishing between dogma and theology, and, in my view, the failure or inability of some theologians to do so is at the root of any real or perceived theological dissonance between East and West on this issue. Our common apostolic faith East and West teaches that during the celebration of the eucharistic mysteries, the of-

[324] *Decr. S. Officii* 8. Mart. (23 Maii) 1957, AAS 49 (1957) 370 = Dz §3928; cf. also AAS 48 (1956) 716-725.

fered bread and wine become the Body and Blood of Christ. That is dogma, and it is one and unchangeable. Theology is what attempts to explain how that can be. And that is historically limited and variable in different times and according to different traditions.

The eucharistic theology of the Latin theological tradition, radically Christological — the Roman Canon does not even mention the Holy Spirit except in its concluding doxology — developed a theology of the celebrating priest acting *in persona Christi*, and explained its workings in the hylomorphic terms of medieval scholastic theology: the bread and wine are the matter, the Words of Institution are the form. All well and good. But what some Roman Catholic scholastic theologians — I am thinking especially of those who recently have become exercised[325] over the Vatican decision to recognize the validity of the Anaphora of Addai and Mari that does not contain the Words of Institution recited by the presider in direct discourse[326] — fail to see, is that this is *a theology*, not

[325] See, for example, the articles in *Sull'Anafora dei Santi apostoli Addai e Mari*, special number of *Divinitas* new series 47 (2004); M. Lang (ed.), *Die Anaphora von Addai und Mari. Studien zur Eucharisti und Einsetzungsworten* (Bonn 2007), on which see the review of Gabriele Winkler in OC 93 (2009) 265-266.

[326] Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente*. Italian translation of the document "Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale," in *Osservatore Romano* 26 October 2001 *Divinitas* 13-25. On this decree see articles pro and con in the same issue of *Divinitas*. Also R. F. Taft, "Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001," *Worship* 77 (2003) 482-509; *ibid.*, in "Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001," Annual Paul Wattson — Lurana White Lecture at the Centro pro Unione, Rome, March 20, 2003, *Centro pro Unione Semi-annual Bulletin* N. 63 (spring 2003) 15-27; in James F. Puglisi, S.A. (ed.), *Liturgical Renewal as a Way to Christian Unity* (A Pueblo Book, Collegeville: Liturgical Press 2005) 199-226; in *Christian Orient* 26 (2005) 68-88; in ECJ 11/1 (2004 — appeared in 2006) 11-43. Italian trans. id., Messa senza Consacrazione? Lo storico accordo sull'eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente," in Giacomo Puglisi, S.A. (ed.), *Il rinnovamento liturgico come via all'unità cristiana* (Corso breve di ecumenismo, vol. 13, Rome: Centro pro Unione 2004) 198-223; *ibid.* in B. Gherardini (ed.), *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari* = Numero speciale di *Divinitas. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica*, new series 47 (2004) 75-106; id., "Mass Without the Consecration?" *America* Vol. 188 No. 16 = Whole No. 4610, (May 12, 2003) 7-11; in James F. Puglisi, S.A. (ed.), *Liturgical Renewal as a Way to Christian Unity* (A Pueblo Book, Collegeville: Liturgical Press 2005) 199-226; in *Christian Orient* 26 (2005) 68-88; in ECJ 11/1 (2004 — appeared in 2006) 11-43. Such major Catholic figures in the field of liturgical theology as Cesare Giraudo SJ, Enrico Mazza, and others have come out strongly in support of the Vatican decision on the validity Addai and Mari. See e.g., C. Giraudo, "Addai e Mari, l'anafora della Chiesa d'Oriente: 'ortodossa' anche senza le parole istituzionali," *Rivista Liturgica* 89 (2002) 205-215; id., "L'anafora degli Apostoli Addai e Mari: la 'gemma orientale' della 'lex orandi'," *Divinitas* 47 (2004) 107-124; id., "L'anafora degli apostoli Addai e Mari: 'ortodossa' anche senza le parole isti-

the theology of the eucharist, a theology that has a limited cultural context and an observable history, as recent fully Catholic theological studies have shown.[327] It is a theology that did not prevail in the Latin West before the 12th c., and one that for many perfectly Catholic liturgical theologians no longer holds sway in contemporary Catholic eucharistic theology.

This *in persona Christi* eucharistic theology is found even earlier in the East, in major Monophysite authors like Severus of Antioch (†521),[328] James of Edessa (†708),[329] and John of Dara (9th c.),[330] as one of the premier post-Soviet Russian Orthodox liturgiologists, Fr. Michael Zheltov, has shown.[331] But other Apostolic Eastern Sister Churches like the Byzantine Orthodox ground their sacramental theology in the pneumatology so prominent in that tradition since St. Basil the Great's (ca. 329-†379) seminal treatise *On the Holy Spirit*[332] and the teaching of the second Ecumenical Council Constantinople I in AD 381. This theology does not portray the celebrating priest to be the main actor in the sacramental work, as in the active-voice, direct-discourse western sacramental formulas: "I

tuzionali," in L. Bianchi (ed.), *L'Eucaristia nella tradizione orientale e occidentale* (Venezia-Mestre: Edizioni Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini 2007) 79-101; id., "L'anafora di Addai e Mari: ripensare la comprensione del sacramento. Per una composizione armonica delle formule «in persona Christi» e «in persona ecclesiæ»," in G. Boselli (ed.), *Liturgia ed ecumenismo. Atti della XXXVI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Monastero di Bose, 25-29 agosto 2008* (Studi di liturgia — nuova serie 31 = BELS 150, Rome 2009) 29-65; E. Mazza, "Le récent accord entre l'Église chaldéenne et l'Église Assyrienne d'Orient sur l'Eucharistie," *Divinitas* 47 (2004) 125-137. For a Lutheran view of some of these issues see Dorothea Wendebourg, "Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gengenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997) 436-467; eadem, "Noch einmal 'Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?' Auseinandersetzung mit meinen Kritikern," *ibid.* 99 (2002) 400-440. I am indebted to Dr. Sr. Vassa Larin for providing me photocopies of Prof. Wendebourg's articles.

327 See notes 2-3 in Part I.

328 *Letter III*.3, ed. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis* (London 1902-1904) Syriac vol. I.1, 269; English trans. vol. II.2, 238; cf. M. Zheltov, "The Moment of Consecration in Byzantine Thought," in press. I am grateful to my friend and colleague Fr. Michael for sending me a pre-publication copy of his excellent paper.

329 Cf. S. Salaville, "La consécration eucharistique d'après quelques auteurs grecs et syriens," EO 13 (1910) 321-24 (cit. Zheltov note 67).

330 *Loc. cit.*

331 Note 128 above.

332 Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit.* Introduction, texte, traduction et notes de B. Pruche (2nd ed., SC 17bis) Paris 1968. Cf. also M. J. Lubatchiwskyj, "Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie," *Zeitschrift für katholische Theologie* 66 (1942) 20-38.

baptize, I absolve..." Rather, the priest calls on God to accomplish the mystery: "The servant of God N. is baptized, is absolved... May the Holy Spirit come (or be sent) upon these gifts and make this bread and wine the Body and Blood of Christ..." Which of these theologies is "right"? For anyone with a smattering of common sense, theological sophistication, and a knowledge of the history of theology, *they both are*, of course, since they both do what theologies are supposed to do: *explain*, explain theologically how what the faith affirms is possible.

According to the present teaching and liturgical discipline of the Roman Catholic Church as defined in the document of the magisterium cited above, however, no minister in priestly orders is deemed to "validly" concelebrate the eucharist unless he recites the Words of Institution ("This is my body... This is my blood..."), regardless of what else he might do in gesture or symbol to show his clear intention to participate in — i.e., to concelebrate — the eucharistic liturgy exercising his ministerial priesthood. If this is meant as determining the sacramental practice of the Latin Church, fine. If it is meant to dogmatize Latin eucharistic theology, that is unacceptable. If one were to approach the sources of the past with such presuppositions, one would be forced either to conclude that no "real concelebration" ever existed in ancient Christendom; or else to invent for the ancient Church a new form of concelebration never heard of then, "ceremonial" as opposed to "sacramental" concelebration, the latter being the only one deemed "real."[333] To maintain that verbal co-consecratory concelebration as practiced in the post-Vatican II Roman rite is the only "real" one, however, would be to question not only much of the eastern tradition but, indeed, the whole early history of eucharistic concelebration — a procedure patently absurd.[334]

Here we are faced with a conflict of theological methodologies, one that colored earlier Catholic writings on eucharistic concelebration before the paradigm-shift in Catholic theological thinking fueled by the striking theological revival in France following World War II. This revival found expression especially in the writings of Jesuits Henri de Lubac (1896-1991) and Jean Daniélou (1905-1974), and Dominicans Marie-

333 See for example de Meester, "De concelebratione," 101: "Definitur concelebratio sensu latissimo, sensu strictiori, sensu strictissima sumpta," and "concelebratio mere caerimonialis." Cf. Hanssens, "De concelebratione missae," 483-84 and *passim*. On the whole question see the excellent summary of Schultze, "Das theologische Problem," 215-16 and note 6, 218-32.

334 Botte, "Note historique," holds this view strongly, whereas Hanssens, "De concelebratione eucharistica in ritibus orientalibus," 144*, 219*, asserted that his distinction between "ceremonial" and "sacramental" concelebration was a merely ritual distinction that did not prejudge whether what he deemed "ceremonial" concelebration could have been a "real" participation of the concelebrants in the consecration of the eucharistic gifts.

Dominique Chenu (1895-1990) and Yves-Marie Congar (1904-1995).[335] Stigmatized by its critics as *la nouvelle théologie,* an intentionally pejorative designation,[336] the irony of which was lost on its coiners, who were the real practitioners of a "new theology" of arid, decadent scholasticism with respect to the return to tradition proposed by those they were denigrating. The watchword of the *nouvelle théologie* was *ressourcement*, a return to the sources as the point of departure for measuring the theology of today, rather than taking the present as the measure by which to validate (or not) the past.

Viewed in this optic, the problematic of much of the pre-Vatican II Catholic concelebration debate is foreign to the primitive liturgical mentality, in which the whole body of concelebrants was the moral subject of the common liturgical action performed by them *in solidum*. To pretend that all concelebrating priests had to recite certain words together reflects a sacramental theology typical of the western scholastic hylomorphic verbalism on which it is based, a liturgical theology innocent of the hierarchical and symbolic nature of ritual expressed in presence and gesture and witness, as well as in the spoken word.[337] Liturgical concelebration is the common act of a *collegium*, not the synchronization of the sum of the acts of individuals. Hence, to arrive at any understanding of concelebration one must put aside the perhaps legitimate but limited presuppositions of one's own particular and possibly narrow tradition, and try to grasp the tradition of concelebration within the developing context of its own evolution. For that, one must turn to history. That is what I have attempted to do in this paper.

SUMMARY

After revisiting and updating in Part I what can be said about eucharistic concelebration in East and West, the author focusses in Part II on eucharistic concelebration in the various usages of the Byzantine rite, both Orthodox and Catholic, as witnessed in the historical and liturgical sources, and concludes with an analysis and evaluation of its varieties, ritual abuses, and theology today.

Pontifical Oriental Institute — Robert F. Taft, S.J.

[335] All were subjected to sanctions by Rome for their views, eventually rehabilitated, and, except for Chenu, created cardinals. See the fuller account of this *ressourcement* movement in J. W. O'Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, MA/London 2008) 36-43, 75ff, 86ff. For brief biographies of the *dramatis personae* of this ferment, see *ibid.* 321-28.

[336] See *ibid.* 75 for the origins of this intentionally pejorative designation.

[337] See the comments of Dix, *Shape* 12ff, concerning the shift in viewing the liturgy as something "said" rather than "done," a shift he dates to the Latin Middle Ages.

Sebastian P. Brock and Nicholas Sims-Williams

An early fragment from the East Syriac baptismal service from Turfan[1]

Manuscripts of the liturgical texts of the Church of the East rarely date from earlier than the fifteenth or sixteenth century, and so the discovery of a fragment of the East Syriac baptismal rite among the manuscripts of the Berlin Turfan collection is of particular interest, in that these manuscripts are usually dated to about the ninth or tenth century. This is a little earlier than the Mar Esha'ya (Mosul) manuscript (10th/11th cent.) which hitherto has had the claim to be the oldest manuscript to preserve the service,[2] and half a millennium earlier than the earliest manuscript of the rite in western collections.[3]

Although some literary texts from the 500 or so Syriac fragments in the Berlin Turfan Collection have been published, the liturgical texts, which constitute the vast majority, have received little attention until recently, when a project to catalogue all the Christian materials in the Collection is now almost completed.[4] The two adjacent fragmentary folios with part of the baptismal service have the signatures T II B 46 no. 4 and T II B 20 no. 1 + T II B 67 no. 5, now renumbered as Syr. HT 88 and 66.[5] The signature T II B indicates that the fragments were found in the course of the second German Turfan expedition of 1905 at Bulayïq, in the Turfan oasis, at the

[1] SPB is responsible for the introduction and the Syriac, and NS-W for the Sogdian.

[2] See W. Macomber, "A list of the known manuscripts of the Chaldean Hudra," *OCP* 36 (1970) 125.

[3] Catholic University of America, Hyvernat Syr. 4 + British Library, Or. 5750 (15th cent.); Macomber, "A list," 126.

[4] This has been made possible thanks to funding from the Arts and Humanities Research Council (UK) to Dr E. C. D. Hunter, of the School of Oriental and African Studies, London. The catalogues of the Syriac fragments, by Dr Hunter and Dr Mark Dickens, and of the Sogdian ones by Professor Sims-Williams, are now nearing completion. A helpful introduction to this material can be found in M. Dickens, "Multilingual Christian manuscripts from Turfan," *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 9 (2009) 22-42 (where an illustration of Syr HT 66r can be found on p. 40).

[5] Now in the Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, as a Depositum of the Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, to whom we are most grateful for permission to publish the text.

OCP 77 (2011) 81-92

site of a ruined East Syriac monastery. The combination of text in Syriac and rubrics in Sogdian is found in a number of the Turfan fragments.

The Turfan fragment turns out to be of particular interest since it contains some of the central part of the service, opening with the prayer of the consecration of the oil (88r-v)[6] and ending with the beginning of the prayer of the consecration of the baptismal water (66v).

Its witness to the former turns out to be particularly valuable, since it represents an earlier form of the text than the other witnesses, and the passage in question illustrates well how epicleses tended, with time, to be expanded.[7] The developments can best be seen by juxtaposing translations of the Turfan fragment and the Urmia edition; in that of the latter, the wording which appears in brackets in this edition is given in brackets, while the passage which is bracketed in de Kelayta's edition is distinguished by italics:[8]

Turfan 66r3-10	Urmia edition
May there be fulfilled now also, O Lord	May there be fulfilled now also, O Lord,
by your grace this great and awesome	by your grace this great and awesome
mystery	mystery, (and may there come grace
	from the gift)[9] of the Holy Spirit and
	reside and dwell on this oil, *and bless it and*
	sanctify it and seal it in the name of the
	Father, Son, and Holy Spirit, and by the
	power of your grace may this oil
and may it grant by the power of the	of anointing, be so that it grants
Spirit to all those who have been	to all those who have been
marked with the life-giving mark	marked with the life-giving mark
in the name of the Father	which is in the name of the Father
Son and Holy Spirit,	Son and Holy Spirit complete and true
a portion and sharing in	sanctity and an exalted sharing[10] in
the Kingdom of heaven	the Kingdom of heaven in this baptism
which is perfected	which is perfected and fulfilled
in the type of the death and of the	in the type of the death and of the
resurrection of our Lord Jesus Christ.	resurrection of our Lord Jesus Christ.

[6] For the role of oil and the different anointings, see S. P. Brock, "The baptismal anointings according to the anonymous Expositio Officiorum," in G. Karukaparampil (ed.), *Tuvaik. Studies in Honour of Rev. Jacob Vellian* (Syrian Churches Series 16; Kottayam 1995) 27-37 (also available in *Hugoye* 1:1 [1998]).

[7] For the situation in the West Syriac baptismal tradition, shared with the Greek, see S. P. Brock, "Studies in the early history of the Syrian Orthodox baptismal liturgy," *Journal of Theological Studies* ns 23 (1972), 16-64, esp. 44-59.

[8] For details of these editions, see below.

[9] Not bracketed in de Kelayta's text.

[10] For the variants here, see the annotation to the translation, at 66r line8.

The main elements of the service that are to be found in the Turfan folios are as follows:

88r4-88v15	Prayer for the sanctification of the oil
88v16-66r1	Preface to the Sanctus
66r2	Sanctus
66r3-10	Prayer for the effects of the 'Mystery'
	It is here that K and U interpolate what are in effect two further epicleses over the oil; the phraseology (with 'bless, sanctify and seal') is derived from the Anaphora of Theodore.[11]
66r16-66v2	Formula uttered over the oil
66v3	Our Father
66v3-6	Approach to the font
66v10-17	Prayer for the sanctification of the water (this will have continued onto the next folio, now lost).

Editions and translations of the East Syriac Baptismal rite

In the absence of any critical edition of the East Syriac Baptismal Rite, use has been made of the Urmia edition, *Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris cui accedunt duae aliae in quibusdam festis et feriis dicendae: necnon ordo baptismi/Taksa d-quddaše d-qurbana wda-'mada* (Urmia 1890) 55-75, in which the Turfan folios correspond to pp. 67-69. This has an English translation, *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari* (London 1893) 63-82, here 73-75. The Introduction to the English translation (p. viii) indicates that the editors (belonging to the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission) made use of 'the best manuscript available, an Alqosh one', and that words added in brackets represent readings of other manuscripts serving as the basis for the edition. There is a German translation of this edition in G. Diettrich, *Die nestorianische Taufliturgie* (Giessen 1903) 3-52, here 35-38; Diettrich lists some variants in his commentary, but only a few are of any real relevance for our present purpose. Two other editions have been consulted in the notes, by J. A. Assemani, *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, I (Rome 1749) 174-201, here pp. 194-199;[12] and by E.Y(J). de Kelayta, *The Liturgy of the Church of the East* (Mosul 1928), 107-156, here

[11] For the different wording of the epiclesis in the three East Syriac Anaphoras, see S. P. Brock, "Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac liturgical texts: some comparative approaches," in R. F. Taft and G. Winkler (eds), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)* (OCA 265; Roma 2001) 377-406, here 401 (reprinted in *Fire from Heaven. Studies on Syriac Theology and Liturgy* (Aldershot 2006) chapter IX).

[12] Based on Vatican Syr. 65, dated 1556/7; this was copied by the famous bishop Mar Joseph evidently on his way to India.

pp. 136-141.[13] De Kelayta also made use of brackets to denote passages not in all the manuscripts he used. There are two translations of de Kelayta's edition, in English by K. A. Paul and G. Mooken, *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari together with the Liturgies of Mar Theodorus and Mar Nestorius and the Order of Baptism* (Trichur 1967) 117-173 (here, 148-52), and in German by J. Madey and G. Vavanikunnel, *Taufe, Firmung und Busse in den Kirchen des Ostsyrischen Ritenkreises* (Einsiedeln 1971) 22-60 (here, 48-51). An earlier English translation was made by G. P. Badger, in his *The Nestorians and their Rituals*, II (London 1852) 195-212 (here, 204-206).[14] These different witnesses to the text are indicated by the following symbols in the annotation to the translation below:

A = Assemani
B = Badger
K = de Kelayta
U = Urmia.

Edition and translation

The folios (paper; approximately 19 × 14 cms)[15] have 17 lines of writing, with the liturgical text in Syriac but the rubrics in Sogdian. The text and translation both reproduce the line division of the manuscript. The script has some quite distinctive features, notably the upper arm of the Estrangelo *alaph* which bends upwards (a final vertical *alaph*, similar to Serto, is also sometimes found at ends of words). A few words have the standard East Syriac vocalization, though in *mare* (*kull*) *syame* substitute for *rbasa arika*. The Sogdian rubrics are usually, but not always, in red; those in red are underlined in the edition below. In 66r line 14 *kaph* with a line above it is used to represent Sogdian *x*, which in the manuscript is in the form of ܒ with a backwards flourish near the top of the diagonal stroke. Abbreviations in the manuscript are resolved (in round brackets).

[13] Thanks are due to Dr Mark Dickens who very kindly provided SPB with images of the relevant pages, the edition not being available in Oxford.

[14] Diettrich, *Die nestorianische Taufliturgie*, xiii, suggests he may have used what is now Cambridge, Add. 1984.

[15] Further codicological details will be given in the Catalogues. At the top right of the versos is what looks like a cross followed by ܚܝܐ; could this denote 'living cross?', or is it just a decorative indication of a verso? (It also occurs elsewhere in the Turfan fragments in Syriac script).

Syr HT 88r

ܘܫܒܚܘܗ ܘܢܣܒܘܢ ܠܐܠܗܐ ܡܪܐ ܟܠ܀
ܦܝܒܝܢ ܡܐܢ ܘܪܙܡ܀ ܘܐܟܘܬ܀ ܥܡ̈ܢܐ
ܥܠܡܐ ܒܡܢ܀ ܘܐܟܘܬ܀ ܡܫܝܪ܀
ܠܟ ܒܬܪܐ ܒܫܘܡܗ ܘܥܘܩܒܐ ܒܫܝܢܗ
[ܘܒ]ܫܡܝܐ ܒܡܠܟܘܬܗ܀ ܡܪܢ ܘܒ[ܪܘܡ]
[ܘܟܠ]ܟܢ ܠܟܠܢ܆ ܦܘܩ ܘܡܦܩܕ[ܝܢ]
ܕܒܝܬܝܟ ܡܪܢ܆ ܘܒܝܬܝܗ ܕܒܪ[ܟ]
ܚܕܬܐ ܕܡܪܝܟ܆ ܬܐܓܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܡܢ
ܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ܆ ܗܘ
ܕܡܪܝܟ ܗܘ ܒܡܘܡܗܘܢ ܡܫܠܡܢܐ.
ܘܩܒܠܬܐ ܗܘ ܒܐܬܘܬܟ ܘܒܒܪܘܟܬܟ.
ܘܬܬܠܒܫ ܒܡܫܝܚܐ ܗܘܐ. ܘܬܬܠ
ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܡܫܚܝܢ ܡܢܗ܆
ܪܘܡܐ ܕܩܕܝܫܬܐ ܕܒܝ ܒܝܬ ܩܘܕܫܐ܆
ܕܡܬܗܝܒܐ ܠܡܪܢܘܬܐ ܕܩܕܝܫܬ
ܒܢܝܐ܆ ܘܠܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܒܝ ܢܫܐ ܕܫܠܝܚܐ܆
ܘܠܒܣܝܡܐ ܕܢܝܫܬܐ ܥܡܝܩܬܐ.

HT 88v

ܐܢܬ ܒܪ ܒܫܡܡܬܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܟ܆
ܕܪ ܠܟܠܗܘܢ ܠܟܠܡܐ ܗܢܐ ܒܡܐܬܝܬܗ
ܕܡܫܝܚܟ܆ ܠܒܪܢܐ ܕܢܦܩܐ ܠܬܠܡܝܕܘܬ[ܟ]
ܡܫܝܚܬܐ. ܘܢܩܒܠ ܠܗ ܡܗܝܡܢܘܬܐ
[ܘܪܘ]ܚܢܝܬܐ܆ ܕܠܒܢܝ ܠܥܕܬܐ ܕ[ܗܘܐ]
[ܕ]ܗܝܡܢܘܬܟ. ܡܫܝܚܐ ܒܪ ܡܪܝܐ
ܗܘ ܕܡܫܬܡܗ. [ܠ]ܡܪܢܐ. ܠܘܥܡܐ
ܘܠܒܣܝܡܘܬܐ ܕܚܘܒܬܐ ܕܪܒܐ
ܘܕܡܠܟܘܬܐ ܫܡܝܢܬܐ ܐ ܒܠܟܬܗ܆
ܕܚܘܐ ܠܝܫܐ ܘܠܐܠܗܘܬܐ ܕܐܝܠܝܢ
ܕܡܫܝܢ ܡܢ ܐܪܚܝܬܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ܆
ܒܦܓܪܐ ܠܐ ܡܝܘܬܐ ܘܒܢܦܫܐ ܠܐ
ܡܬܚܠܦܢܘܬܐ. ܒܪ ܡܠܟ ܪܘܡ ܒܗ

ܠܒܪܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܢܝܢ܆ ܘܡܟܠܠ
ܒܦܘܪܐ ܕܬܫܒܘܚܐ ܠܒܪܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ.
ܢܬܬܘܢ ܒܗ ܗܘܝܢ ܫܩܠܘܬܐ ܥܒܕܢܝܬܐ
ܘܦܘܪܫܢܐ܆ ܕܒܫܠܝܬܐ ܠܡܪܢܐ ܫܠܝܛܐ

HT 66r

ܡܠܟܐ ܕܟܠ ܢܥܒܕܘܢ܀ ܘܐ[ܒ]ܬ ܗܕ ܦܟܒܝܢ܀
ܙܕܩ ܘܙܕܩ܀ ܘܐܒܬ ܐܡܪ
ܛܝܢܘ ܥܡ[ܬ]ܟܠܐ ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܘܝܐ
ܡܪܝ ܒܛܝܒܘܬܟ܆ ܐܪܙܐ ܗܘܐ ܕܟܐ
ܘܕܚܝܠܐ ܘܬܟܠ ܒܚܝܠܐ ܕܪܘܚܐ
ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܬ[ܩܪ]ܒܘ ܠ[ܡܥܡܕܝܬܐ]
[ܒ]ܚܝܠܐ܆ ܒܥܡ ܐܒܐ ܘܒ[ܪܐ ܘܪܘܚܐ]
[ܕܩܘ]ܕܫܐ. ܡܪܝܐ ܘܫܘܬܦܘܬ[ܐ ܕܒܥܠܡܘܬܐ]
[ܕܥܡܟܘܢ] ܕܡܬ ܠܟܝܢ ܠܡܦܣܐ ܕܒ[ܪܘ]ܬܗ
[ܘܕܡܫ]ܡܗܬܗ ܕܐܪܝܢ ܢܫܒ ܒܡܫܝܚܐ [ ]
ܗܘ܀ ܕܠܟ ܘܠܗ ܘܠܪܘܚܐ ܕܩܘܕ[ܫܐ]
ܬܫܒ(ܘܚܬܐ) ܘܐܝ(ܩܪܐ) ܘܬܘ(ܕܝܬܐ) ܘܣ(ܓܕܬܐ). ܗܫܐ܀ ܦܫܬܝܪܘ
ܡܫܝܚܐ.ܐܗܠ. ܡܫܝܚܐ. ܐܠ. ܠܐܗܠ
ܦܪ. ܒܫܢܝ.. ܪܘܚ. ܡܢ. ܦܪ. ܬܘܪܘܣ.
ܒܐܠ. ܦܪ. ܝܠܝܕܐ. ܡܟܘܡܘܢܐ.ܐܠ
ܘܐܒܠ܀ ܡܬܪܥܡ ܘܡܬܫܠܠ ܡܥ[ܕ]ܐ
ܗܝܐ ܒܡܫܝܚܐ ܘܕܫܐ [ܕܢܘܗܪܐ]

HT 66v

ܠܬܦܢܝܐ ܕܠܐ ܡܬܚܠܦܬܐ ܒܒܥܕ[ܐ]
ܡܫܝܚܐ ܒܥܡ ܐܒܐ܀ ܘܐܒܠ܀ ܘܐܫܐ
ܠ ܡܪܢ܀ ܘܐܒܠ܀ ܐܒܘܢ ܕ[ܒ]ܫܡܝܐ܀ ܝܐܘܣ
ܐܐܡܒܠ. ܫܘܐܠ. ܡܫܝܢܪ. ܘܘ. ܦܐܪܐ
[ܘ]ܐ[ ]ܕ[ ]ܢ. ܦܪܝܡܐ. ܐܠ. ܡܪܚܡܬܐ. ܐܠ
[ ]ܢܐ. ܐܠ. ܝܠܝܕܐ. ܦܪܘ ܘܐܒ[ܠ]
[ܫܡܫ]ܐ܀ ܝܠܐ܀ ܕܡܫܝܪ܀ ܠܝܒܘ[ܬ]ܗ
[ܕܡܪ]ܢ ܢܣܒ ܡܫܝܚܐ܀ ܘܐܒܠ ܫܢ[ܝܐ]
[ܒ]ܡܪܚܡܢ ܝܠܗ܀ ܘܐܒܠ܀ ܠܪ[ܝܢ]

[ܡܢ] ܠܝܒܘܬܟ ܒܒܢܝ܆ ܗܘ ܕ[ܐܬܝܗ̇]
[ܡܫ]ܘܐ ܕܡܢܟ ܫܢܝܐ܆ ܡܫܬܡܠܝܐ
ܩܢܘܡܐ ܕܒܐܝܬܟ. ܘܠܟ ܡܬܩܪܒ
ܥܒܕܬܐ ܕܦܘܪܫܢܐ ܕܒܬܪܝܗܝܢ
ܐܬܝ ܡܗܝܡܢܬܐ ܕܠܐ ܚܣܡ. ܘܡܢ
ܒܬܪܐ ܗܟܢܐ ܕܡܫܚܘܬܟ܆ ܡܬܦܝܣܐ
[ܒܥܘܕܪ]ܐ ܠܢܫܗ ܘܠܡܥܡܕܢܗ ܕܚܝܠ.
[ܐܝܟ ܚܢ] ܒܝܕܘܬܟ ܕܠܐ ܡܬܕܪܟܐ.

Note: in the English translation, the Sogdian rubrics are denoted in italic, whether or not they are written in red ink in the manuscript.

HT 88r

and let us worship and praise God, the Lord of all.
(*They*) *answer* It is right and fitting. *The deacon says*:
Peace be with us. *The priest says*
To you, rich in your love and overflowing in your compassion
and kind in your grace, our Lord and our Cre[ator]
and [benef]actor, we call out and [we] beseech
that in your will, Lord, and in the will of [your] Son,
the Only-Begotten (who is) from you, that grace may come
from the gift of the Spirit of Holiness, he
who is from you, perfect in his person,
a sharer in your essence and in your creative activity,
and may it (sc. grace) be mingled in this oil, and may it grant
to all those who are anointed with it
the pledge of resurrection from the place of the dead,
for it is given for the perfection of sonship
and for an escape from the passions of sin,
and for the enjoyment of heavenly rest.

Line 1: and let us worship] the prayer lacks only opening word ܢܘܕܐ 'Let us give thanks', which will have featured at the end of the previous folio.

Line 2: The first word seems to be *pcbyn* (with non-final *nun*), which must be an abbreviation for the noun *pcbynt* 'answer', or for a form of the corresponding verb 'to answer'. U(rmia edition): '*They respond*, It is right...'.
For *šammaša* as a loanword in Christian Sogdian, see N. Sims-Williams, "Syro-

Sogdica III: Syriac elements in Sogdian," in *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen* (Acta Iranica 28; 1988) 152-3.

Line 3: rubric in U: The priest recites this *ghanta* (prayer said without voice raised) quietly over the oil. (K: The priest recites this *ghanta* of the sanctification of the oil quietly).

Line 5: in your grace] + and ineffable in your glory A B K U.

Line 7: Lord] O God the Father A B U (bracketed); O God, Father of truth K.

Line 8: Only-Begotten = K U] holy A.

(who is) from you] our Lord Jesus Christ A B K U(bracketed).

come: for this verb in epicleses, see Brock, "Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac liturgical texts: some comparative approaches," [see note 11] 378-386, 403.

Line 15: sonship] + of your Lordship K.

HT 88v

For you, in the wisdom of your dispensation have caused this world to advance at the coming of your Christ to an understanding that is worthy of your glorious Trinity, and you renewed it with [spir]itual gifts suitable for knowledge [of [fai}] [of] your faith. For the holy oil which you gave ⟨to⟩ the ancients, and transmitted the mark and the permission of the temporal priesthood and of transient kingship to be a sign and a parable of those who depart from earthly things to heavenly things in an immortal body and in a soul that is immutable, being circumcised by it with a circumcision without hands, and with the stripping off of the flesh of sins with the circumcision of the oil. May they be worthy, along with the heavenly and holy powers, so that in fear they may praise the Lord Almighty,

Line 3: glorious] *om* K.

Line 4: the second vowel on ܚܕܬܬܗ is misplaced; it should be ܚܕܬܬܗ.

Line 5: the scribe evidently began writing 'your faith' but found there was not sufficient space, so started again in the next line.

Line 7: ⟨to⟩ the ancients: the preposition *lamadh* is erroneously missing.

and] + now A K U.

transmitted] + to the priests in the Church A B K (bracketed) U.

the mark (*rushma*) and = U] *om* A K.

Line 11: to (heavenly things)] with *lamadh*, but A K U have *lwat* 'towards'.

Line 12: in a soul = A] and soul K U.

Line 14: and = K] *om* A U.

Line 16: May] And may A K U.

along with] so that along with A K U.

Line 17: so that = K(!)] *om* A U.

fear] + and trembling K.

praise] sanctify A.

the Lord = A B (and mss *apud* Diettrich, 36 note7)] you, O Lord K(+ God) U.

HT 66r

the Sovereign of all. *He says*: crying out Holy, holy, holy. *He says this softly*: May there be fulfilled, therefore, now also, O Lord, by your grace this great and awesome mystery, and may it grant, by the power of the Spirit, to all those who have been [marked] with the [li]fegiving [mark], in the name of the Father and S[on and Spirit] [of Holi]ness, a portion and sharing [in the Kingdom] [of heaven] which is perfected in the type of the d[eath] [and the resurr]ection of our Lord Jesus Christ [.] *Qano*[*na*]. For to you and to him and to the Spirit of Holi[ness] be glory and ho(nour) and tha(nksgiving) and w(orship), now. *Afterwards the priest takes the oil and seals that oil which is on the altar (thronos) with the likeness of the cross, and he says*, This oil is marked and mingled with the holy oil, [to become]

Line 1: crying out] + and praising without cease, and calling one to another, and responding K U.

Line 2: Holy holy holy] A also abbreviates the Sanctus, while K and U give the full wording, and then have the rubric 'The priest repeats this *ghanta* quietly'.

Lines 2-3: *w'bt 'yny trnq* 'he says this softly'. *trnq* 'softly, quietly' is a new word, evidently a derivative of *trn* 'tender'; cp also verso, line 9.

Line 4: awesome] divine A B; + and divine U; + (and glorious and holy) and divine K; see also Diettrich, 37 note 1.

line 5: and may it grant ... Spirit] for the expanded text in A (B) K and U, see the introduction.

Line 6: [marked] = U] anointed by it K.

Line 8: of Holiness[16]] + (with) a perfect and true sanctity A B K U (bracketed).

a portion and sharing] an exalted sharing A B U; (a portion and) exalted sharing K; cp Diettrich, 37 note 4.

Line 9: heaven] + in this baptism A B U; in (that absolving) baptism K; cp Diettrich, 37 note 5.

perfected = A] + and fulfilled K U.

of the d[eath] = U] of (the passion and) the death K

Line 10: Lord] + and Saviour K.

Line 11: *qnw* (in red): As this is a rubric, it should probably be interpreted as Sogdian, i.e. a loanword. The same word *qnwn'* is attested in the Sogdian version of the Apostolic Canons[17] in the sense of 'canon, regulation'; here, however, it will be the liturgical technical term for the end of a prayer when the voice is raised.[18]

Lines 12-16: *pyštrw msydr 'st mšḥ' 't t'pt pr xwny rwyn qy pr θrwnws b't pr clyb' m'nwqy' 't w'bt.* While *clyb'* is common in Christian Sogdian, *msḥ'* and *θrwnws* have not been noticed elsewhere. It is interesting that a distinction is made between the two kinds of oil (for these, see 66r, lines 16-17, 'oil' ... 'holy oil'), with the word for 'oil' first appearing as the Syriac loanword, and then as Sogdian *rwyn*: the Syriac term has been kept for the 'holy oil' in the horn (already consecrated), whereas Sogdian is used for the oil (in the *laqna*) which is being consecrated for the pre-baptismal anointing.

Lines 13-15: The rubric in K and U reads: 'He makes the sign of the cross over the oil (+ in the bowl, and they respond, Amen K), and then the priest takes the horn of oil from the hands of the person (priest K) holding it, and he signs with the sign of the cross the oil which is in the bowl (*laqna*) on the altar (*thronos*) with the oil in the horn, from east to west and from north to south, saying'.

Line 16: marked (*metršem*) = A] + and consecrated B K U.

Line 17: oil] + of anointing K.

HT 66v

a type of incorruptibility in the baptism
that brings forgiveness, in the name of the Father. *He says*, And hold
us worthy, our Lord. *He says*, Our Father who is in heaven. *When*
they finish the priest shall go to the font
with the censer and the fans and
the [ ] and the cross.
[*The deacon*] *says*: Let us pray. *Priest*: The Grace

[16] *[dqwd]š'* has been restored here, following the text's normal usage, though the *shin* could also be read as *yodh* + *shin*, i.e. *[qd]yš'*; for similar *shins*, see for example 66r line 16.

[17] N. Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2* (Berliner Turfantexte 12; Berlin 1985) 101-109.

[18] See A. J. Maclean, *East Syrian Daily Offices* (London 1894) 292.

[of our Lord] Jesus Christ. *The deacon says*:
[In] your minds pray. *He says so[ftly]*
[From] your grace, O our Maker, which [i]s
the fountain of living water, there is fulfilled
the need of your creation, and to you are offered up
discerning requests, following which
come gifts without stinting, and from
the great wealth of your compassion there is sent in return
[assistan]ce for the ease and establishing of our nature;
[for you] in your unattainable knowledge

Line 2: Father] K and U give the full Trinitarian formula.

Lines 2-3 And hold us worthy] K and U give the full text, and have the rubric 'then he gives the horn to the person holding it, and continues, saying'.

Lines 3-7 *c'nw 'y'mnt šw't msydr qw wzn'* (ܘܙܢܐ) *[s](')[ ]dn pyrm' 't mrḥwθ'* (ܡܪ̈ܘܚܬܐ) *'t [ ]n' 't[ ]clyb' prw w'bt [šmš]'*. In the list of things taken to the font we have at least two more new loanwords, *pyrm'*, 'censer', and *mrḥwθ'* (plural) 'fans'. In line 6, although *[lq]n'*, 'bowl', would fit the sense nicely, it would not fit the space, and the *nun* is not joined to the previous letter.

Lines 4-7 our Father] the following rubric in U reads 'they cover the consecrated horn, and then they go to the Jordan, that is the font (*wazna*) of water, and they stand to the right and to the left of it, including the person holding the censer; and they put the cross and the Gospel (book) to the east of the font, above it, until the water is sanctified; and he removes the veil with which the font is covered; and the priest worships, and the deacon says'; K has 'they cover the sanctified bowl (*laqna*), and then they go to (the Jordan, that is) the font of water, and with him is the archdeacon and the priest who holds the horn of oil; and the two deacons with him holding the fly-whisks (*makshanyata*) standing to his (right and) left, and another deacon holding the censer, and they place the cross and the Gospel to the east of the font, above it, until the water is sanctified; and he removes the veil with which the font is covered; and the priest venerates.'

Line 7 *dynd'r* 'priest', a different word from *msydr*, the word used elsewhere in this text for 'priest'. In C2 *dynd'r* consistently translates *kahna* (55V30 etc.), while *msydr* translates *qaššiša* (64V26), in accordance with its etymological meaning '*elder'.[19]

pray] + peace (be) with us K U.

Line 8 Christ] K and U give the full prayer, followed by the rubric 'The priest makes the sign of the cross over the water (+ and they respond, Amen K), and the deacon (archdeacon K) says'.

Line 9 pray] + peace (be) with us K U; followed by the rubric 'The priest recites this *ghanta* (+ of the sanctification of the water K) quietly'.

[19] In C2, 68V22, where the edition has *[dynd']rt*, the plural *[msyd]rt* (~*qaššiša*) should no doubt be restored.

Line 9 For the restoration *w'bt tr[nq]* 'he says so[ftly]', see 66r line 3.
Line 16 The next folio will begin ܐܬܠܝܗ ܡܘܪܘܢܐ ܠܠܚܡܐ ܗܢܐ.

Appendix: Sogdian word-list (including Syriac loanwords in the Sogdian rubrics)

'st 66r13 '(he) takes', 3 sg. pres. indic.
't passim 'and'
'y'mnt 66v4 '(they) finish', 3 pl. pres. indic.
'yny 66r2 'this'
b't 66r15 '(it) may be, is', 3 sg. pres. subj.
c'nw 66v3 'when'
clyb' 66r15, 66v6 'cross' (Syr.)
dn ... *prw* 66v5-6 'with'
dynd'r 66v7 'priest'
m'nwqy' 66r15 'likeness'
mrḥwθ' (with *syame*) 66v5 'fans' (Syr.)
msydr 88r3, 66r13, 66v4 'priest'
mšḥ' 66r13 '(consecrated) oil' (Syr.)
pcbyn 88r2 abbreviation for **pcbynt* 'answer'
pr 66r14 (*bis*), 66r15 'on, by, with'
pyrm' 66v5 'censer' (Syr. < Greek *purōma*)
pyštrw 66r12 'afterwards'
<u>*qnw*</u> 66r11 abbreviation for **qnwn'* 'canon' (Syr. < Greek)
qw ... *s'* 66v4-5 'to'
qy 66r14 'which'
rwyn 66r14 'oil'
šmš' 88r2, 66v6, 66v8 'deacon' (Syr.)
šw't 66v4 (he) shall go', 3 sg. pres. subj.
t'pt 66r13 '(he) seals', 3 sg. pres. indic.
trnq 66r3, 66v9 'softly, quietly'
θrwnws 66r14 'altar' (Syr. < Greek *thronos*)
w'bt passim '(he) says', 3 sg. pres. indic.
wzn' 66v5 'font' (Syr.)
xwny 66r14 'that'
[..]*n'* 66v6

Summary

This article publishes a fragment in the Berlin Turfan collection of the East Syriac baptismal rite. The Syriac text, which is provided with rubrics in Sogdian, includes the prayer for the consecration of the oil in a shorter form than that found in texts of the present rite, thus illustrating how the prayer has been expanded over the course of time.

Oriental Institute
Pusey Lane
Oxford OX1 2LE
England

Sebastian P. Brock

11 Park Parade
Cambridge CB3 8AL
England

Nicholas Sims-Williams

Osvaldo Raineri

Omelia del Salvatore (Trattato etiopico sulla passione di Cristo)

Introduzione

Il Dersāna māḥyawi (Omelia del vivificante, ossia del Salvatore) è una composizione etiopica, sulla passione di Cristo, da leggersi nei diversi giorni della settimana, "che scrissero i quattro evangelisti e le tre vergini Barzēdā e Maltēdā ed Ēlsābēṭ, cui il Signore rivelò il mistero della sua passione". Le tre "vergini" — nel senso di donne consacrate nella vita religiosa — sono riconoscibili nelle mistiche europee: santa Brigida di Svezia, santa Matilde di Helfta e santa Elisabetta d'Ungheria. L'Omelia, a partire dal sec. XVII, è trasmessa da molti manoscritti in etiopico[1] classico (ge'ez) e in amarico, sui quali aveva attirato la mia attenzione Stefan Strelcyn, e, negli scorsi decenni, è stata più volte edita nelle stesse lingue. Non conosco altre versioni del testo, del quale presento in questo articolo la mia traduzione italiana, eseguita sull'edizione Dersāna māḥyawi behil māḥyawi Iyasus Krestos, Addis Ababā 1951 'ā.m., ba-'Artistik mātamiyā bēt tāttama [Omelia del Salvatore, cioè del Salvatore Gesù Cristo, Addis Ababā 1951 (E.E. = A.D. 1958/9), Tipografia Artistik].

Non mi è noto l'itinerario percorso da quanto "scrissero [...] Brigida e Matilde ed Elisabetta, cui il Signore rivelò il mistero della sua passione", per giungere in Etiopia. Le "Quindici orazioni di santa Brigida sulla passione del Signore", di cui abbiamo una stampa a Roma verso il 1510[2], furono tradotte anche in siriaco e in arabo nel 1677[3]. Queste preghiere hanno quindi avuto modo di essere portate e tradotte dal latino nelle lingue locali dai missionari Gesuiti in Etiopia (1555-1634)[4], come pure di essere passate, in epoca posteriore, in ge'ez e in amarico attraverso le lingue cugine del siriaco e dell'arabo.

[1] Cf. Cerulli, p. 520, ms. II 6836; Conti Rossini, p. 190, ms. 182; Dillmann, p. 46, ms. 40; Grébaut-Tisserant, p. 627, ms. 169; Hammerschmidt, p. 91, ms. 76; Lusini.
[2] Cf. Brigida.
[3] Cf. Banes Ioannes; Graf 1949, p. 384; Pedersen, p. 580; Vosté.
[4] Cf. Pedersen, p. 559.

OCP 77 (2011) 93-151

Nella “Omelia del Salvatore” è abbastanza facile riscontrare espressioni riconducibili alle Quindici Orazioni di santa Brigida, alla quale Gesù Cristo stesso rivelò il numero delle percosse ricevute durante la sua passione con queste parole: “Il mio corpo ha subito 5475 percosse. Se desideri onorarle con qualche forma di venerazione, dirai quindici ‘Padre Nostro’, quindici ‘Salve Regina’ e le quindici orazioni per un anno intero, al termine del quale avrai onorato ognuna delle mie piaghe”[5]. Il nostro testo inoltre ha notevoli affinità con altri scritti brigidini, specie quelli che trattano espressamente della passione di Cristo[6]. Meno agevole è il riconoscimento del rapporto con quando “scrissero [...] Matilde ed Elisabetta”. Le tre sante peraltro sono associate in un altro testo molto diffuso e popolare che riporto integralmente:

> Copia di una lettera dell’Orazione trovata nel Sepolcro di Nostro Signore Gesù Cristo a Gerusalemme, conservata in una scatola d’argento da Sua Santità e dagli Imperatori e le Imperatrici di Fede Cristiana. Santa Elisabetta, Regina di Ungheria, assieme con Santa Matilde e Santa Brigida, desiderando conoscere qualcosa della Passione di Gesù Cristo, offrirono ferventi e speciali preghiere, grazie a cui gli apparve Nostro Signore Gesù Cristo che gli parlò così: “[...] Sappiate che il numero dei soldati armati era 150, quelli che mi hanno scortato mentre ero legato erano 23. Il numero degli esecutori di giustizia era 83; 150 i colpi ricevuti sulla mia testa; 108 quelli allo stomaco; calci alla schiena, 80. Fui trascinato, legato con corde ai capelli, 24 volte; 180 sputate al volto; 6666 volte picchiato sul corpo; battuto 110 volte sulla testa. Sono stato spintonato, e tirato su per i capelli alle 12 in punto; con le spine ferito e tirato per la barba 23 volte; ricevuto 20 ferite alla testa; 72 volte dalle spine di rovo; 110 dalle spine intorno alla mia testa; spine mortali sulla fronte, 3. Dopo essere stato fustigato e vestito come un ridicolo re e ferito 1000 volte al corpo. I soldati che mi condussero al Calvario erano 608; quelli che mi sorvegliarono erano 3, e quelli che mi derisero erano 1008; le gocce di sangue che ho versato erano 28.430”. Benedetta da S.S. Papa Leo XIII, Roma 5 Aprile 1890[7].

Traduzione

Del lunedì

Credo nel nome del Padre santo, nel nome del Figlio santo, nel nome dello Spirito santo, Dio Sabaot, perfetto: i cieli e la terra sono pieni della santità della sua gloria. E mentre credo, mi prostro al Padre e Figlio e Spirito santo, che vive sempre nella sua Trinità. Mi prostro al Padre e Figlio

[5] Brigida 2008, p. 230; “Le quindici orazioni” seguono nelle pp. 231-238.
[6] Cf. Brigida 2008, pp. 97-107.
[7] http://www.trueletterofoursavior.com/index_it.html (19/12/2008).

e Spirito santo che rimane sempre nella sua unità. Mi prostro al Padre e Figlio e Spirito Santo: non vi è altro Dio eccetto lui. Mi prostro alla signora nostra genitrice di Dio, gloria di tutto il mondo, Maria, vergine di occhi e di orecchi e di lingua e vergine di mente e di corpo. Mi prostro alla croce di nostro Signore Gesù Cristo che fu santificata dall’acqua e dal sangue che scaturì dal suo costato durante la sua passione[8]. O santo Trino, scioglimi dal legame dei miei peccati, tre e quattro volte[9]. O santo Trino, perdona la mia colpa fino settanta volte sette[10]. O santo Trino, rimetti il mio debito che non è cinquecento, ma mille, poiché tu sei il condonatore dell’errore dei figli dell’uomo.

Capitolo 1

Omelia della passione e della morte del Signore nostro e Dio nostro e Redentore nostro Gesù Cristo e amante di tutto il mondo e salvatore di tutto il mondo e redentore di tutto il mondo e vivificatore di tutto il mondo e liberatore di tutto il mondo, che si recita nel tempo del sonno, che scrissero i quattro evangelisti e le tre vergini Barzēdā[11] e Maltēdā[12] ed Ēlsābēṭ[13], cui il Signore rivelò il mistero della sua passione. E il nome di essa è Omelia del Salvatore. Ma è beato e sarà benedetto nel suo corpo e nella sua anima l’uomo che la reciterà il diciassette di *maggābit* (16 marzo) e di ogni mese. E la sua parte sarà nel regno dei cieli con il ladrone della destra[14]; e chi la reciterà il giorno di venerdì di ogni settimana, sarà santificato e glorificato nel suo corpo e nella sua anima. E la sua parte sarà nel regno dei cieli con Giuseppe e Nicodemo che lo seppellirono[15]. Poiché gli apostoli ordinarono facessimo memoria della sua passione il giorno di venerdì di ogni settimana, col digiuno e la preghiera, nella mestizia e nel pianto fino a sera o fino all’ora nona. E se qualcuno la reciterà ogni giorno per 9 volte, sarà magnificato e sarà esaltato nel suo corpo e nella sua anima e la sua parte sarà nel regno dei cieli con Giovanni, diletto del Signore, che pianse ogni suo giorno fino al settimo anno. O Dio Padre, non ritrattare la tua alleanza e non allontanare la tua misericordia da noi, per l’Emanuele Figlio tuo e per Gesù il tuo primogenito e per Cristo tuo diletto. Amen.

Gesù Cristo è con il Padre e lo Spirito Santo, e sono con lui il Padre e lo

[8] Gv 19,34.
[9] Cf. Mt 18,22.
[10] Mt 18,22.
[11] Santa Brigida di Svezia (1303-1370): v. Brigida; Banes Joannes; Cecchetti; Vosté.
[12] Santa Matilde di Helfta (1241-1299): v. Matilde; Revelationes; Walz.
[13] Santa Elisabetta d’Ungheria (1207-1231): v. Del Re; Egberto di Schönau; Pásztor; Temperini; PL 195, 119-194.
[14] Cf. Lc 23,45.
[15] Gv 19,38ss.

Spirito Santo. Gesù Cristo, la cui mente è il Padre suo e il cui respiro della bocca è lo Spirito Santo. Gesù Cristo, Verbo del Padre e dello Spirito Santo, che dimora nell'empireo e vede ciò che è sotto di lui. In verità, essendo sceso dal cielo, per la sua virtù nacque con il corpo umano da Maria, dalla santa Vergine, essendo rimasto nel grembo di lei nove mesi e cinque giorni, per renderci suoi fratelli nel suo corpo e lo Spirito Santo. E tale fu la nascita del Signore Gesù: e quando sua madre sposò Giuseppe, senza che si congiungessero, divenne incinta nel suo grembo per opera dello Spirito Santo, mentre era vergine di corpo e vergine di mente, e vergine di occhi e di orecchi e di lingua e vergine di tutte le sua membra. Giuseppe peraltro, sposo di Maria, poiché era giusto, la tenne nascosta e non volle accusarla, ma cercò di rimandarla in segreto. E mentre avveniva questo, ecco che l'angelo del Signore apparve a Giuseppe in sogno e gli disse: "O Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere Maria tua sposa, poiché quello che nascerà da lei, è dallo Spirito Santo, ed ecco, partorirà un figlio e chiamerà il suo nome: Gesù, poiché egli salverà il suo popolo dai suoi peccati". E tutto questo avvenne, affinché si adempisse e si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: "Ecco, una vergine concepirà e partorirà un figlio e chiamerà il suo nome: Emanuele, che significa: Dio con noi"[16]. E, svegliatosi dal suo suo sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore. E Giuseppe si prostrò alla verginità di lei e si inchinò alla sua purità e alla sua santità e prese Maria come sua sposa, e non la conobbe fino a quando partorì il suo Figlio primogenito. E quando partorì, lo fasciò con le sue fasce e lo avvolse con panni e lo coprì di foglie di balsamo e lo pose nella mangiatoia[17], poiché si fece povero per noi, affinché noi diventassimo ricchi per la sua povertà. E il Signore Gesù aveva freddo nel corpo, e l'asino e il bue lo riscaldarono, mentre alitavano su di lui il caldo respiro della loro bocca. E Dio, che cercò il fiato di quegli animali, ispirò su di noi e ci diede il suo spirito e ci onorò con il suo respiro spirituale. E, al tempo della sua circoncisione, i suoi familiari lo chiamarono col nome di Gesù come l'aveva chiamato l'angelo prima che lei l'avesse concepito nel suo ventre. E quando furono compiuti i giorni della loro purificazione, secondo la legge di Mosè, portarono il fanciullo — il Signore nostro Gesù — a Gerusalemme e lo presentarono davanti al Signore. E offrirono un sacrificio per lui, mentre egli era il sacrificio della pace e della redenzione e mentre era il capo dei sacerdoti, sommo e giusto e mite e puro e lontano dai peccati e più alto dei cieli, che poteva patire per la nostra debolezza, e mentre era Dio fu un sacrificio accetto. E quando lo

[16] Cf. Mt 1,18-25.
[17] Lc 2,7.

portarono nella casa del santuario, fecero per lui ciò che è richiesto dalla legge, e Simeone, avendolo accolto, lo portò con le sue braccia e lo pose sul suo seno e benedisse il Signore. E disse alla sua madre Maria: "Questo fanciullo sarà preposto in Israele per la loro rovina e la loro risurrezione e in segno di contraddizione. E quanto a te, la lancia della divisione entrerà nel tuo cuore, affinché apra l'intelletto del cuore di molti". E avendo sentito la profezia della morte di lui, ella si turbò e si rattristò per lui con grande tristezza[18] e pianse un pianto amaro. E nel secondo anno dalla sua nascita, nostro Signore Gesù fuggì nei monti del Libano e nella terra d'Egitto e nel paese degli Ag'āzi (Etiopia), con Maria sua madre[19]. E Giuseppe la seguì da solo, come gli aveva detto l'angelo del Signore. E andò in esilio con la fame e con la sete, affinché Erode non lo uccidesse prima del suo tempo e affinché la legge dell'ordinamento del vangelo non fosse vana per noi. E la seconda nascita è quella dall'acqua e dallo Spirito Santo, mangiando la sua carne e bevendo il suo sangue per la remissione dei peccati e per la vita eterna. E si nascose sui monti e nelle grotte e nelle caverne della terra e nei tronchi degli alberi fino, alla morte di Erode. Ma con la fuga di nostro Signore, la morte fuggì da noi e con la deportazione del Signore Gesù fu tolta la morte da noi. Ed essendo morto Erode nel terzo anno e nel sesto mese, il Signore Gesù ritornò nella sua città di Nazaret[20] e crebbe a poco a poco. E la sua crescita invero non fu nella gloria e nella magnificenza[21], ma crebbe come i figli dei poveri con grande disciplina, obbedendo ai suoi genitori. E alla sua fine quindi, il giorno di venerdì, prese la nostra infermità e portò il nostro dolore, come l'uccello porta il dolore dell'uomo per la salvezza dell'uomo. O Signore, salva dalla morte del peccato il nostro re Ḫāyla Śellāsē (1892-1974)[22].

Capitolo 2

E Giuda vendette il Signore Gesù per trenta denari, rendendo, come prezzo aggiuntivo, la liberazione del suo suocero Barabba. E gli evangelisti dissero: "E Giuda iscariota andò dai sommi sacerdoti e disse loro: 'Cosa mi date? Ecco, vi consegnerò Gesù'. E si rallegrarono e gli dissero: 'Ti daremo trenta denari'[23]. E allora cercò l'occasione per tradirlo. E Giuda non lasciò la determinazione di tradirlo, sia quando lo ammonì una colonna di pietra

[18] Cf. Lc 2,21-35.
[19] Cf. Mt 2,13-16.
[20] Cf. Mt 2,19-23.
[21] Cf. Lc 2,51.
[22] Nei libri liturgici e devozionali etiopici, sia mss. che a stampa, durante la dominazione monarchica, si usava spesso menzionare i nomi dei sovrani dell'epoca.
[23] Cf. Mt 26,15-16.

parlando come un uomo stando ritta sopra il suo capo, sia quando uscì su di lui la sorte tre volte, sia quando ascoltò mentre il Signore Gesù parlava ai suoi discepoli e diceva loro: "In verità, in verità vi dico, uno di voi mi tradirà". E i suoi discepoli si rattristarono molto per questo discorso, e uno ad uno gli dissero: "Sono forse io, maestro?". E il Signore Gesù rispose e disse loro: "Colui che intinge con me la sua mano nel piatto, egli mi tradirà. Il figlio dell'uomo invero andrà come sta scritto, ma guai a quell'uomo, per opera del quale tradiranno il figlio dell'uomo; sarebbe stato meglio che non fosse nato!". E ancora quando il suo discepolo che era reclinato sul suo petto gli disse: "Chi è che ti tradirà?". E il Signore Gesù rispose e gli disse: "Colui per il quale io intingerò il pane nell'acqua e glielo porgerò, egli mi tradirà". E il Signore Gesù prese il pane e intinse e lo porse a Giuda iscariota e gli disse: "Quello che vuoi fare, fallo presto". E avendo Giuda preso quel pane, uscì di notte e andò dai Giudei e disse loro: "Datemi quello che mi (dovete) dare: ecco, vi consegnerò Gesù". E gli diedero trenta denari[24] (che) egli poi diede alla sua donna. Con la sua vendita invero il Signore Gesù ci riacquistò dalla maledizione dell'albero e della legge.

Capitolo 3

Mi affido a voi, miei Signori, Padre e Spirito santo. E ti scongiuro, o Maria, mia signora, per tutti i patimenti del suo corpo e della sua anima, e per il suo inchiodamento e per la sua crocifissione, mentre gli era imposta la corona di spine. Per la morte e per la discesa nello sceol, per la trafittura e per la sepoltura di Gesù Cristo. Affinché rimettiate ogni peccato e affinché liberiate dalla pena di ogni peccato il nostro re Ḫāyla Śellāsē e la nostra regina Walatta Giyorgis (1890-1962).

Capitolo 4

E il Signore Gesù andò sul monte degli Ulivi a pregare come era solito, essendo uscito dalla casa del suo amico Lazzaro, affinché i Giudei non distruggessero la casa di Lazzaro a motivo di lui. E i suoi discepoli lo seguirono. E giunto là, disse loro: "Rimanete qui e pregate, affinché non entriate in tentazione, fino a quando verrò a pregare qui". E prese Pietro e Giacomo e Giovanni ed entrò nel vigneto, il cui nome è Getsemani. E la sua anima patì con i patimenti dell'anima nostra davanti ad essi, che erano turbati e afflitti e tristi, poiché era turbato nel suo animo. E disse: "Ora invero la mia anima è turbata; cosa dirò: 'Padre, libera l'anima mia da quest'ora! Ma per questo sono venuto e sono giunto a quest'ora'." E icominciò ad affliggersi e a rattristarsi. E disse loro: "L'anima mia è triste fino alla morte. Rimanete qui e vegliate con me e non dormite". Come fu

[24] Mt 26,21-24.

turbato e si afflisse e rattristò nella sua anima, così diede a noi — suo popolo —, la felicità e la letizia. E si allontanò dai suoi discepoli quanto un tiro di sasso e si prostrò con le sue ginocchia e con il suo volto per terra. E per questo fu detto che la divinità non si separò dall'umanità, mentre egli si prostrava col suo corpo; e il suo corpo non si separò quando si prostrò la divinità. E pregò ancora che, se fosse stato possibile, quell'ora si allontanasse da lui. E disse: "O Padre mio, tutto ti è possibile: allontana da me questo calice". E il significato di "fai passare da me", non riguardava lui stesso, ma dire "se stesso" indicava tutte le persone, ma, quanto al suo significato, era: Allontana da tutti gli uomini. Solamente, sia fatta la tua volontà e non la mia volontà. Egli disse: "Sia fatta la tua volontà", poiché il Padre suo lo mandò a morire per gli uomini[25]. E disse: "La mia volontà non è di non morire", poiché la sua volontà era di morire, e per questo era manifesto che unica era la volontà del Padre e del Figlio suo. E l'angelo del Signore apparve dal cielo a confortarlo e si prostrò a lui[26] e gli disse: "A te si deve la forza e la vittoria, o Signore, poiché tu hai potere sopra la morte e lo sceol e il diavolo. E li umiliasti e tagliasti i vincoli dei figli dell'uomo dal diavolo". Egli invero ebbe timore e continuò a pregare, con la sua sapienza, per far avvicinare Satana che fuggiva da lui. Egli invero ebbe timore e continuò a pregare con la sua pietà, per allontanare da noi la paura della morte.

Capitolo 5

E il Signore Gesù andò dai suoi discepoli e li trovò mentre dormivano. E disse a Pietro: "Non avete potuto aspettare e vegliare un'ora sola con me? Vegliate e pregate affinché non entriate in tentazione, poiché lo spirito è pronto e la carne è debole". E il Signore Gesù andò ancora e di nuovo pregò e disse: "O Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice affinché non lo beva: ma sia fatta la tua volontà e il tuo beneplacito", e si prostrò a terra. E andò ancora dai suoi discepoli e trovò tutti i discepoli mentre dormivano, poiché i loro occhi si erano appesantiti, per il sonno e il dormiveglia. E dopo questo il Signore Gesù lasciò i suoi discepoli e andò e pregò una terza volta con grandi gemiti, mentre piangeva[27]. Per quelli che credono e non per quelli che vedono. Egli invero una volta pianse per i suoi nemici, poi pianse[28] la seconda volta per la morte del suo diletto Lazzaro, poiché era mite. E quando vide la città, pianse sopra di essa, poiché era mite e le disse: "Se invero oggi conoscessi la tua pace. Ma da ora la tua luce sarà

[25] Cf. Mt 26,30-39.
[26] Cf. Lc 22,43.
[27] Cf. Mt 26,40-44.
[28] Gv 11,35.

nascosta ai tuoi occhi e verrà il giorno in cui i tuoi nemici ti circonderanno e ti assediarenno e ti prenderanno da ogni parte e ti distruggeranno con i tuoi figli. E non lasceranno pietra su pietra, poiché non hai conosciuto il giorno della tua clemenza"[29]. E il Signore Gesù non cambiò la sua preghiera nel tempo in cui accrebbe il suo discorso come un uomo impaurito. E nel momento della sua prostrazione, il suo sudore aumentò prima come gocce d'acqua, e quindi scesero per terra come stille di sangue[30], e fece cessare da noi il sudore dei peccati. E, per la sua prostrazione, gli arcangeli restano ammirati e si prostrano a lui, poiché si era prostrato colui al quale si prostrano: anche noi come gli angeli prostriamoci al Signore, il Verbo con il suo corpo, (con) un'unica prostrazione. E non diciamo: Ci prostriamo a uno e non ci prostriamo all'altro. Poiché chi si prostra al Verbo, ecco che si prostra al corpo; e chi si prostra al corpo, si prostra al Signore, il Verbo. E così, anche i nostri padri gli apostoli, quando si prostrarono al corpo santo, si prostrarono al Signore, il Verbo. E la sua preghiera e anche la sua prostrazione con grande pianto e molte lacrime non avvenne solo sul monte degli Ulivi e nel Getsemani[31], ma egli pregò per noi nel Giordano e nel deserto e sul monte e a Cesarea e sul monte Tabor. E non fu nella sera del giovedì (santo) soltanto, ma pregò per noi in tutti i giorni della sua incarnazione, sia la sera che il mattino.

Capitolo 6

Mi affido a voi, miei signori, Padre e Spirito santo. E ti supplico, mia signora Maria, per tutti i patimenti del suo corpo e della sua anima. E per il suo inchiodamento e per la sua crocifissione, mentre gli veniva posta la corona di spine. E per la morte e per la discesa nello sceol e per la trafittura e per la sepoltura di Gesù Cristo, affinché perdoniate ogni peccato e affinché rimettiate la pena di tutti i peccati del nostro re Ḫāyla Śellāsē e della nostra regina Walatta Giyorgis.

Capitolo 7[32]

E avendo terminato la sua preghiera, il Signore Gesù ritornò dai suoi discepoli e disse loro: "Dormite e riposate un poco. Ecco, è giunta la mia ora: consegneranno il Figlio dell'uomo nelle mani dei peccatori. Alzatevi, andiamo da qui, poiché, ecco che si avvicina colui che mi tradisce". E mentre parlava loro così, venne Giuda iscariota, uno dei suoi dodici discepoli. E conosceva quel luogo, poiché il Signore Gesù coi suoi discepoli si appartava sempre là. E Giuda prese le guardie della coorte dai sommi sacerdoti

[29] Lc 19,41-44.
[30] Lc 27,44.
[31] Mc 1,35; Lc 5,16.
[32] Cf. Mt 26,45ss; Mc 14,41ss.

e dai farisei e dalla loro guarnigione. E andarono con fiaccole e torce, con lance e spade e bastoni, per prenderlo e ucciderlo subito nella festa, poiché il loro cuore ardeva per l'ira. Infine poi dissero: "Non in (giorno di) festa, affinché il popolo non faccia tumulto". E Giuda diede loro un segno, che lo avrebbe tradito, e disse loro: "Colui che bacerò, è lui: prendetelo". Il Signore Gesù, avendo visto tutti quelli che venivano contro di lui, uscì fuori verso di essi e disse loro: "Chi cercate?". E gli dissero: "Gesù nazareno". E disse loro: "Sono io". E c'era anche Giuda, che l'aveva tradito: stava con loro. E quando il Signore disse loro: "Sono io", indietreggiarono e caddero a terra per tre volte, per la luce del suo volto terribile e per il suono della sua voce terrificante. Come, in che modo è debole, mentre con la sua voce soltanto fece conoscere la debolezza dei Giudei che erano venuti a prenderlo? E di nuovo, il Signore Gesù disse loro: "Chi cercate?". E gli dissero: "Gesù nazareno". E disse loro: "Non vi ho forse detto che sono io? Quindi, se volete me, lasciate che questi vadano". Affinché si adempisse la sua parola che disse: "Di quelli che mi hai dato, non ne perirà uno solo". E il Signore Gesù aprì gli occhi di Giuda e dei Giudei, affinché lo vedessero e lo conoscessero. E allora Giuda lo baciò, dicendo dolosamente: "Salve, maestro!". E il Signore Gesù disse a Giuda: "Con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo, lo fai uccidere? Per questo sei venuto, amico mio?". E non gli disse: "Nemico mio", mentre era suo nemico, ma gli disse: "Amico mio". Poiché era mite e umile di cuore e amante del suo nemico; mentre Giuda, aprendo le sue mani, lo prese per il bavero che aveva al suo collo e disse ai Giudei: "Ecco, ve lo consegno: prendetelo e legatelo e portatelo via tenendo(lo) con forza. Da ora invero non ho colpa se fuggite".

Capitolo 8

E i soldati e il comandante di mille e le guardie dei Giudei presero il Signore Gesù e lo ingiuriarono, tenendolo fortemente con le catene, poiché per sua volontà permise ai Giudei che compissero la loro infamia contro di lui. E non reagì per nulla contro quelli che lo presero. E quando Pietro vide il Signore Gesù, come lo prendevano e lo legavano, estrasse la sua spada per tagliare il collo di Malco. E non tagliò il suo collo, ma tagliò il suo orecchio destro che non aveva ascoltato con la sapienza del Signore Gesù. E il Signore Gesù disse a Pietro: "Rimetti la tua spada nel suo fodero, poiché chi di spada ferisce, di spada perisce[33]. Quanto a me poi, non lascerò il calice che mi ha dato il Padre mio senza che (lo) beva. Non ti sembra forse che potrei chiedere al Padre mio di mandarmi molto più di dodici legioni di angeli? Ma come si adempirebbe la parola della scrittu-

[33] Cf. Gv 18,10-11.

ra?". Poiché così era per lui. E il Signore Gesù risanò l'orecchio di Malco[34]. E in quell'ora il Signore Gesù disse al popolo: "Come un ladro siete venuti a prendermi e ad arrestarmi con bastoni e spade? E ogni giorno ero con voi nel tempio, mentre stavo seduto e insegnavo e non mi avete arrestato e non avete neppure teso le vostre mani verso di me. Ma questa è la vostra ora e il potere del principe delle tenebre". E tutto questo avvenne affinché si adempisse la parola dei profeti. E dopo i suoi discepoli lo abbandonarono e fuggirono. E lo seguiva un giovane che era avvolto in un lenzuolo. E dei giovani lo presero, e lasciò il suo lenzuolo e fuggì nudo[35]. Come il Signore Gesù aveva detto loro: "Tutti voi mi abbandonerete in quella notte e vi disperderete e mi lascerete solo. Quanto a me, non sono solo, poiché il Padre è con me"[36]. E dopo presero il Signore Gesù e lo legarono e percossero 30 volte coi pugni la bocca di [24] colui che non fece peccato e sulla cui bocca non fu trovata menzogna[37]. E con tutti i tranelli dei Giudei, degli scribi e dei farisei e dei sadducei che lo misero alla prova chiedendogli un segno[38] e con la questione della donna[39] imprigionata e con il problema dell'uomo e della donna (sul divorzio)[40] e con la questione dell'autorità e delle tasse[41], e col mistero della risurrezione[42]. Affinché lo facessero peccare con la sua bocca, e non fu trovata menzogna sulla bocca di nostro Signore Gesù, ma ammirarono l'eloquenza della sua bocca e la soavità delle sue parole e la grazia della sua voce. E tutta la gente si estasiava nell'ascoltarlo. E quando percossero la bocca di nostro Signore, soffrirono le sue labbra e i suoi denti e uscì molto sangue dalla bocca del Signore Gesù. Mentre dalla sua bocca usciva la spada affilata a doppio taglio[43], per la quale fustigava le genti. E i Giudei colpirono ancora 20 volte con i pugni il volto del Signore Gesù, cioè l'aspetto del volto del Signore e la somiglianza dello Spirito Santo. E l'aspetto del suo volto mutò e si illuminò come il sole, quando sul monte Tabor apparve nella gloria del suo regno[44], poiché egli è il sole che non tramonta e la fiaccola che non si spegne, il sole che sempre illumina i santi. E mentre gli stolti Giudei percuotevano il suo volto, che è il più terribile dei

[34] Lc 22,51.
[35] Mc 14,50-52.
[36] Cf. Gv 17,21.
[37] Cf. Ap 14,5.
[38] Cf. Mt 12,38-39.
[39] Cf. Gv 8,2-11.
[40] Cf. Mc 10,1ss.
[41] Cf. Mt 22,15-22; Mc 12,13-17; Lc 20,20-26.
[42] Cf. Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40.
[43] Ap 1,16.
[44] Cf. Mt 17,2.

re della terra, non ricordarono la grazia del volto del Signore Gesù che li aveva fatti arretrare e li aveva fatti cadere a terra tre volte.

Miracolo che compì nel tempo del sonno. E quando venne l'angelo e con lui flabelli di luce e cominciò a battere gli occhi; e i discepoli guardarono là, ed ecco si aprirono i cieli. E scesero i dodici angeli della luce e servivano il Signore Gesù; e videro Michele e Gabriele mentre si prostravano davanti a lui. E gli dissero: "O Signore nostro, perché non ci hai ordinato di bruciare il mondo come bruciammo Sodoma e Gomorra?". E il Signore Gesù rispose e disse loro: "Pazientate e non siate impazienti, o miei angeli Michele e Gabriele, poiché io sudo il sudore della vita anziché il sudore che sudò Adamo per il suo peccato. Non fu abolito il sudore della morte né la morte da lui. Non affrettatevi, angeli miei Michele e Gabriele, poiché la mia misericordia domina tutto il mondo". E ordinò agli angeli e a tutte le schiere che erano con lui di ritornare nei cieli. La sua mitezza e la sua misericordia siano con noi.

Capitolo 9

Mi affido a voi, miei signori, Padre e Spirito santo e ti supplico, Maria mia signora, per tutti i patimenti del suo corpo e della sua anima e per il suo inchiodamento e per la sua crocifissione, mentre gli veniva posta la corona di spine. Per la sua morte e per la sua discesa nello sceol, anche per la sua trafittura, affinché perdoniate ogni suo peccato e affinché liberiate dalla pena di tutti i peccati il nostro re Ḫāyla Śellāsē e la nostra regina Walatta Giyorgis.

Nel nome del Padre santo che è senza mutamento,
leggo l'omelia della tua passione, il patto della tua passione a cui mi affido.
Cristo incarnato per la passione e per la crocifissione,
mandami il tuo spirito simile al fuoco e al turbine,
poiché lo Spirito Santo rievoca ogni tua parola.
O tu che sei nato come la nascita di una perla luminosa,
dalla sola tua madre, con cui fu circoscritta la luna,
fanciullo di Isaia, mite figlio della tua mente[45],
con il tuo volto lieto,
purificami, purificami con tre purificazioni.
O tu che compisti con il tuo vero esilio,
il tempo e i tempi e la metà del tempo,
la santificazione della terra d'Egitto, Cristo, con la lingua che santifica[46],
come Satana di molto inganno andò dietro a te
affinché Satana andasse dietro a me con la tua voce[47].

[45] Is 7,14; 9,6.
[46] Cf. Mt 2,13-23.
[47] Cf. Mc 8,33.

O tu che vendesti a poco prezzo,
rendendo Barabba un'aggiunta del suo poco prezzo,
Giuda capo dei ladri e amante del suo ventre lacerato[48];
con me abita il cherubino che è dotato di potere per proteggere[49],
come gli angeli abitarono con Lot[50].
O tu che andasti sul Monte degli ulivi a pregare[51]
e con la tua preghiera facesti passare il calice della morte assassina[52],
ricordando la tua parola, e il tuo patto prevalse;
non faccio forse, o Signore, le opere dei figli di Eli?[53]
Mi assolva, mi assolva, la tua parola potente.
O tu che preghi e che ti prostri in terra,
mentre come pioggia scende il sudore del tuo volto glorioso,
Cristo medico del reciso dell'orecchio, il servo Malco[54],
compra per me una dimora, con il prezzo del tuo capo luminoso,
nella casa del Padre tuo, poiché vi sono molte dimore.
Quando, o Signore, ti prostrasti per rimuovere il nemico maligno,
facendo gocciolare il sudore come sangue ed acqua,
venne l'angelo del cielo che ti confortava
e disse con parola di bella lode:
A te la forza e a te la magnificenza.
O tu che venisti con la fiaccola della perversità e torce,
con spade e bastoni e con molte lance,
affinché i Giudei ti prendessero e gli scribi ti uccidessero;
mio Dio, non mostrarmi la prova della seconda morte
e fammi stare nella tua benevolenza (che è) riposo.
Quando dicesti ai Giudei: 'Chi cercate?',
caddero all'indietro e li colse la paura[55],
affinché non li distruggessi con la tua ira terribile;
perché ti crocifissero, o Signore, e ti uccidessero nella piazza,
desiderasti chiamare dal cielo.
O colui che ti baciò, dicendo: Salve![56],
affinché desse un segnale a coloro che guidava,
Giuda che intinse nel piatto insieme a te.
O Signore non aggravare la mia pena e rendimi sciolto,
poiché la mia penitenza non fu penitenza (bastevole).
O tu che fosti circondato da molti giovenchi

[48] Cf. At 1,18.
[49] Cf. 1Sm 2,12ss.
[50] Cf. Gn 19,1ss.
[51] Cf. Gv 8,1; Lc 21,37.
[52] Cf. Mt 26,39.42
[53] 1Sm 4,4-11.
[54] Cf. Mt 26,51; Lc 22,51; Gv 18,10.
[55] Gv 18,4-6.
[56] Mt 26,49.

e che fosti assediato da pingui tori[57],
giudicato dal vespro del giovedì fino alla sera del venerdì;
dove ascese l'anima di Pāwli e l'anima di abba Amon[58],
l'ascensione dell'anima di Gesù Salvatore.
O tu che fosti maledetto e legato dietro
manifestamente, con forti catene e con una fune di palma,
mentre i Giudei dicevano: "Sei l'abolitore del sabato".
Non sono forse nell'aria del cielo quelli che rapiscono le anime?
Salvami dalle loro mani, o Signore.
O tu che fosti percosso dai Giudei (sul)la bocca eloquente del bene[59]
e che sul Tabor manifestasti il tuo volto come il sole[60],
col tuo servitore, Cristo, che si chiama angelo,
mostrami il tuo volto e fammi udire la tua voce,
la mia anima ti ama molto.
O mio Signore Gesù Cristo
Salvatore del mondo, perdona i miei peccati e cancella la mia colpa e il mio delitto, sottometti il nemico e l'avversario del nostro re Ḫāyla Śellāsē, per me, tuo servo, abba Luqās, per i secoli dei secoli, amen.

Del martedì
Capitolo 1

Omelia della passione e della morte del Redentore del mondo e del Salvatore di tutto il mondo e del vivificatore del mondo, Cristo, che si legge al tempo della mezza notte. E i Giudei condussero il Signore Gesù prima da Anna, poiché era suocero di Caifa, il capo dei sacerdoti, che quell'anno ne faceva le veci[61]. Ed era Caifa che diede consiglio ai capi dei sacerdoti e ai farisei. E tutti quelli del sinedrio, quando si riunirono per il consiglio, dicevano tra di loro: "Cosa gli imputeremo? Ecco quest'uomo! Ecco quest'uomo, compie molti miracoli, e se lo rilasceremo così, tutti crederanno in lui; e verranno i Romani e prenderanno il nostro paese e il nostro popolo e anche noi"[62]. E Caifa disse loro: "Quanto a voi, non deliberate e non date indicazioni; è meglio per noi che uccidiamo un solo uomo, piuttosto che perisca tutto il popolo"[63]. E quello che disse, non era dal suo cuore, ma profetizzava, poiché era per il Signore Gesù che sarebbe morto per tutto il popolo[64], per radunare insieme i figli di Dio che erano dispersi.

[57] Sal 21,13.
[58] Santi monaci egiziani.
[59] Cf. Gv 18,22.
[60] Mt 17,2.
[61] Cf. Gv 18,16.
[62] Cf. Gv 11, 48.
[63] Gv 18,14.
[64] Cf. Gv 11,51.

E da quell'ora determinarono di uccidere il Signore Gesù, per il giorno della sua morte, il venerdì. E mentre lo conducevano, dal giardino fino alla casa di Anna, cadde a terra 7 volte. Quanto ai Giudei, si rattristavano per la sua caduta, e per rialzarlo, lo percossero, dalle gambe fino al dorso e davanti, 340 volte, poiché non sapevano di essere malvagi picchiando sulle ferite profonde. E i Giudei percossero i muscoli del collo del Signore Gesù con violente percosse, ciascuna bastante a uccidere un uomo, 19 volte, affinché morisse. Infatti ogni giorno l'avevano cercato per ucciderlo. E quando videro che il Signore Gesù non era morto con 19 colpi, gli percossero le braccia 62 volte. Soffrirono molto le sue braccia e i suoi cubiti per le violente percosse e per i robusti vincoli che tagliavano la sua carne. E percossero il petto del Signore, con il suo ventre affamato, 25 volte; e la sua fame era vera. Satana, avendo conosciuto bene come ebbe fame dopo che aveva terminato i giorni del suo digiuno, si avvicinò a lui, e tentandolo gli disse: "Se sei veramente il Figlio di Dio, di' che queste pietre diventino pane, poiché tu sei affamato e io sono affamato". E il Signore Gesù gli rispose e gli disse: "Sta scritto che non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che viene dalla bocca di Dio". E vinse Satana, e vennero gli angeli a servirlo e lo glorificavano dicendo: "Santo è il Signore invincibile"[65].

E il Signore Gesù ebbe ancora fame per via e cercò i frutti del fico, e non trovò frutti ma solamente foglie e gli disse: "In te non ci saranno più frutti in eterno". E in quel momento seccò, e i suoi discepoli furono stupefatti e dissero: "Come è seccato questo in un momento?"[66]. E in tutti i giorni della sua incarnazione ebbe fame per noi, per salvarci dalla fame cosporale e spirituale, mentre egli aveva sfamato 5000 uomini con 5 pani e 2 pesci[67].

Torniamo ora all'inizio del discorso. E quando gli percuotevano il suo dorso con il suo ventre affamato, il cuore del Signore Gesù si sciolse in mezzo al suo ventre come la cera che si scioglie. Egli che con la sua virtù aveva guarito gli ammalati.

Capitolo 2

E venne ancora un centurione a supplicarlo e gli disse: "Ti supplico, mio Signore: il mio servo è infermo e molto ammalato e giace in casa paralizzato". E il Signore Gesù gli disse: "Eccomi: vengo e lo guarirò". E quel centurione rispose e gli disse: "Non è necessario che tu venga sotto il tetto della mia casa, ma comanda con una parola e il mio figlio guarirà. Io pure sono un uomo di comando ed ho dei soldati ai miei ordini, e dico a questo:

[65] Cf. Mt 4,1ss; Mc 1,12ss; Lc 4,1ss.
[66] Cf. Mc 11,12-14,21.
[67] Cf. Mt 14,17-21.

'Va'!', ed egli va; e a un altro: 'Vieni'; e al mio servo: 'Fa così' ed egli (lo) fa". E avendo sentito, il Signore Gesù si stupì e disse a quelli che lo seguivano: "In verità vi dico: non ho trovato in Israele chi crede in tale modo. E molti verranno nel mio nome da oriente e da occidente e giaceranno con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre faranno uscire i figli del regno fuori nelle tenebre esteriori dove è il pianto e lo stridore di denti". E con la sua virtù guarì il suo servo e disse a quel centurione: "Ordunque va, sia fatto a te come hai creduto". E il centurione tornò a casa sua e trovò il suo servitore[68]. I Giudei invero percuotevano il dorso, il ventre e il cuore di colui che guariva con la sua virtù.

Capitolo 3

E venne anche una donna cananea gridando, e disse: "Abbi pietà di me, Signore mio, figlio di Davide, abbi pietà di me, poiché la mia figlia è posseduta da un demonio maligno che l'ha resa folle". E il Signore Gesù le disse: "Non è bene prendere il pane dei figli e darlo ai cani". E quella donna gli rispose e gli disse: "Mio Signore, anche i cani mangiano le briciole del cibo che i figli fanno cadere dalla mensa dei loro padroni". E con la sua virtù fece uscire il demonio dalla sua figlia. E il Signore Gesù le disse: "Per questa tua parola, va'; che il demonio è uscito dalla tua figlia". Ed ella andò e tornò a casa sua e trovò la sua figlia vestita e seduta sul suo letto, mentre il demonio era uscito da lei[69]. Quanto ai Giudei, percuotevano il suo dorso, il suo ventre e il suo petto. E con la sua virtù purificò dieci uomini che avevano la lebbra[70]. Poiché il Signore Gesù, buono, faceva uscire il bene dal buon tesoro del suo cuore. Il suo cuore mite invero soffrì e si sciolse. E dolevano internamente tutte le ferite dei chiodi per il dolore delle percosse e dei calci. E per questi miracoli e patimenti di lui, anche le parole della divinità e dell'umanità di lui, dell'uno solamente. E non dividiamo l'unico Cristo in due persone e non in due nature e non in due immagini e non in due volontà e non in due parti e non in due comportamenti, dopo l'unione, ma una operazione della divinità e dell'umanità insieme. E quelli percossero 80 volte le gambe del Signore Gesù, le quali si erano mostrate sopra l'asina e il suo asinello[71] e non sui cavalli e sui carri come i guerrieri[72], poiché il Signore Gesù non voleva la distruzione dell'uomo. Come disse a Giacomo e a Giovanni: "Non conoscete forse la dignità della vostra anima? Il figlio dell'uomo non è venuto per far perire le anime, ma per farle vivere".

[68] Cf. Mt 8,5-13.
[69] Cf. Mt 15,21-28; Mc 7,24-30.
[70] Cf. Lc 17,11-19.
[71] Cf. Mt 21,5; Gv 12,15.
[72] Cf. Sal 19,8.

Quando Giacomo e Giovanni gli dissero: "Fa' scendere il fuoco dal cielo sulla regione di Samaria e distruggili come fece Elia, e non farli perire"[73]. E col suo cavalcare su un'asina e sul suo asinello, fu manifesto come era pacifico e che i suoi giorni erano giorni di pace. E come non sfuggì dalla mano dei suoi avversari, i Giudei, e morì per le loro mani. E quelli che percossero i piedi del Signore Gesù 47 volte, il Giordano li impaurì. E quando i suoi piedi entrarono nella sua riva, il Giordano fuggì e tornò indietro 40 cubiti. E per i suoi piedi infuocati il Giordano divenne caldo. E per i suoi forti piedi, l'unico Giordano divenne due, quello che era in basso, mentre una era la sua sorgente. I cetacei e i pesci si prostrarono sotto il piede del Signore Gesù, e con i suoi piedi distrusse il rescritto[74] del debito di Adamo ed Eva che il nemico, il diavolo, aveva scritto, e lo collocò nel Giordano. Infatti per questo motivo il Signore Gesù fu battezzato nel Giordano per mano di Giovanni, come dice il vangelo: "E il Signore Gesù dalla Galilea andò presso Giovanni affinché lo battezzasse nel fiume Giordano". E Giovanni si rifiutò e non volle, dicendo: "Io voglio essere battezzato da te, e tu vieni da me?". E il Signore Gesù rispose e gli disse: "Lascia fare per ora, poiché così è stabilito per noi, è bene che compiamo ogni giustizia". E dopo lo lasciò e Giovanni battezzò il Signore Gesù, dicendo: "O benedetto Figlio di Dio, rivelatore della luce, abbi pietà di me". E poi toccò colui il cui capo era intoccabile, e le acque ribollirono sopra il suo capo. E con il suo battesimo trovammo grazia su grazia per causa della grazia. Ed essendo stato battezzato, il Signore Gesù allora uscì dall'acqua, ed ecco si aprirono a lui i cieli e vide lo Spirito di Dio mentre scendeva sopra di lui come colomba e rimase su di lui. Ed ecco uscì una voce dal cielo che disse: "Questo è il mio Figlio che amo e in cui mi sono compiaciuto e che prediligo:[75] questo è il mio unico Figlio e non ce n'è un altro, uno che sia il Figlio di Maria e l'altro il mio Figlio. Non c'è quello che è nato nel presepio e non ce n'è un altro che adorano gli angeli. Non fu battezzato un altro, ma unico è il mio Figlio. Ma i suoi nemici che colpirono i suoi piedi e tutte le sue membra, ritorneranno sotto lo sgabello dei suoi piedi. E dopo i Giudei si affaticarono per le molte battiture delle sue membra e tirarono il Signore Gesù con una fune per i capelli del suo capo 350 volte, e 28 volte per la barba del suo volto, poiché non poteva alzarsi dalla sua caduta. E lo tirarono e lo fecero alzare da terra per la barba del suo volto e per i capelli del suo capo 350 volte. E strapparono la barba del suo volto 28. E per questo non aprì la sua bocca e non si adirò, poiché era un agnello che non parla davanti a chi

[73] Cf. Lc 9,54.
[74] Col 2,14.
[75] Cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9ss; Lc 3,21s; Gv 1,31-34.

lo tosa[76]. Ed era un agnello immacolato e puro che fu conosciuto prima che fosse creato il mondo e apparirà nell'ultimo giorno per noi ed egli è l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo[77]. E mentre lo percuotevano così, lo tiravano e lo conducevano da Anna e lo fecero stare davanti a lui. E lo seguivano Simon Pietro e un altro discepolo, e questo discepolo, che soleva (stare) presso il sommo sacerdote, entrò con il Signore Gesù nell'atrio del sommo sacerdote. Pietro stette fuori presso la porta e quel discepolo uscì e parlò alla portiera e fece entrare Pietro. E quella portiera, la serva, disse a Pietro: "Tu sei dei discepoli di quell'uomo". E le disse: "Non (lo) sono". E stavano (là) i servi e le guardie dei Giudei e avevano acceso delle braci e si scaldavano, poiché era molto il freddo di quella notte, e Pietro si scaldava con loro. E il sommo sacerdote Anna interrogò il Signore Gesù sul suo insegnamento e sui suoi discepoli e il Signore Gesù rispose e gli disse: "Io ho parlato apertamente nel mondo, insegnando continuamente nel tempio e nel santuario dove si radunano i Giudei e non c'è nulla che ho detto di nascosto: perché mi interroghi? Interroga quelli che hanno sentito ciò che ho detto, poiché essi sanno ciò che io ho detto". E quando disse questo, una di quelle guardie che stavano (là) percosse la guancia del Signore Gesù, e gli disse: "Così rispondi al sommo sacerdote?". E il Signore Gesù rispose e gli disse: "Se invero ho detto male, sii testimone contro di me e accusami del male; se invece ho detto bene, perché mi percuoti davanti al giudice?". Ciò che disse, non era solamente con la sua bocca carnale, ma il Verbo che era unito col corpo disse: "Perché mi percuoti?"[78]. E per questo suo schiaffo il mare si agitò e l'acqua del fiume fuggì, quando vide lo schiaffo al volto del Figlio del Dio vivente.

Capitolo 4

E Anna mandò il Signore Gesù legato dal sommo sacerdote Caifa. E Pietro lo seguiva da lontano, finché giunse nell'atrio del sommo sacerdote ed entrò dentro per vedere la fine della cosa. I capi dei sacerdoti e gli anziani e tutto il sinedrio cercavano falsi testimoni contro il Signore Gesù per ucciderlo, e non (li) trovavano. E dopo questo vennero molti falsi testimoni e non potevano nulla contro di lui e non (li) trovavano per questa cosa. E vennero altri due e dissero: "Costui disse: Avendo distrutto questo santuario del Signore, posso riedificarlo in tre giorni". Inoltre Marco disse che mandarono il Signore Gesù nell'atrio del sommo sacerdote dove si riuniscono i capi dei sacerdoti e gli scribi e gli anziani[79]. E Pietro lo seguiva

[76] At 8,32.
[77] Gv 1,29.
[78] Cf. Mt 26,57-75; Mc 14,53-72; Lc 22,54-71; Gv 18,12-27.
[79] Cf. Mc 14,53ss.

da lontano, fino all'interno dell'atrio del sommo sacerdote e rimase con le loro guardie a scaldarsi verso la luce. E i capi dei sacerdoti e tutto il sinedrio cercavano dolosamente ciò con cui accusare il Signore Gesù per ucciderlo, e non (lo) trovavano. E molti erano quelli che lo accusavano, ma la loro parola non concordava. E c'erano quelli che presero falsi testimoni e dissero: "Noi testimoniamo che costui disse: Distruggerò il santuario, opera della mano (dell'uomo), e in tre giorni ne edificherò un altro non manufatto". E la loro testimonianza non concordava con questo. E Caifa, il capo dei sacerdoti, si alzò in mezzo al sinedrio e scrutò il Signore Gesù e gli disse: "Non senti forse come quelli ti accusano e non rispondi nulla?". E il Signore Gesù taceva e non rispondeva nulla. E il sommo sacerdote lo interrogò di nuovo e gli disse: "Sei tu forse il Cristo, il Figlio del Benedetto? Ti scongiuro per il Dio vivo che tu mi dica se sei il Cristo, il Figlio di Dio". E il Signore Gesù rispose e gli disse: "Tu (lo) dici che io sono. Ed ecco, vedrete il Figlio dell'uomo sedere alla destra della potenza e venire sulla nube del cielo". E il sommo sacerdote si stracciò le vesti e disse: "Ecco, ha bestemmiato contro di me: perché volete un testimone contro di lui? Ed ecco, testimoniate la sua bestemmia: cosa dite dunque?". E tutti sentenziarono contro di lui che era degno di morte. E i Giudei sputarono 72 volte uno sputo sul volto del Signore Gesù, il cui aspetto era il più bello dei figli dell'uomo, mentre mettevano acqua nella loro bocca per aumentare e accrescere la saliva dello sputo sul volto del Signore Gesù che aveva detto: "Non c'è chi ha visto il mio volto e sia vissuto". Egli invero non ritrasse il suo volto dall'ingiuria dello sputo. E come il Signore Gesù ricevette l'offesa di uno sputo sul suo volto, così illuminò con l'unzione della felicità il nostro volto che fu unto con l'unguento della sporcizia e oscurato dal peccato. E gli percossero la testa con un bastone e schiaffeggiarono la faccia del Signore Gesù 120 volte. E con molte percosse e schiaffi colpirono il volto e il capo del Signore Gesù. Le sue grandi ferite sul suo capo erano circa 72. I suoi occhi e le sue narici erano una sorgente di sangue. Gli uomini che presero il Signore Gesù lo deridevano e lo percuotevano e gli velavano la faccia con un pezzo di panno, gli chiedevano e gli dicevano: "Profetizza per noi, Cristo: chi ti ha percosso e schiaffeggiato?"[80]. E molti altri lo colpivano.

Capitolo 5

E Pietro stava fuori nel pretorio, e venne una giovane e gli disse: "Tu sei con Gesù il Galileo". E negò davanti a tutta la gente e disse: "Quanto a me, non so quello che dici". E uscì dalla porta e trovò un'altra giovane che disse a quelli che stavano là: "Anche costui era con Gesù nazareno". Egli negò e

[80] Mt 26,68; Mc 22,64.

giurò che non conosceva quell'uomo. Ed essendo rimasto un po', vennero quelli che stavano in piedi e dissero a Pietro: "Veramente tu sei con lui e ti manifesti con la tua parlata". E dopo giurò e spergiurò che non conosceva quell'uomo. E allora un gallo cantò la seconda volta e il Signore Gesù si voltò e guardò Pietro. E Pietro si ricordò della parola del Signore Gesù che aveva detto: "Prima che il gallo canti la seconda volta, mi avrai rinnegato tre volte", e si allontanò a piangere[81]. E il Signore Gesù ascoltò il pianto di pentimento di Pietro e gli perdonò tre volte per trenta e gli diede le chiavi del regno dei cieli, poiché il Signore Gesù è misericordioso e clemente.

Miracolo che fece con la mente del suo cuore come dice il vangelo. C'era il servo di un re, un uomo domestico il cui figlio era ammalato in Cafarnao, e avendo sentito che era venuto il Signore Gesù dalla Giudea in Galilea, andò da lui e gli chiese che scendesse e guarisse il suo figlio, poiché era prossimo a morire. E il Signore Gesù rispose e gli disse: "Se non vedete miracoli e prodigi, non credete". E quel servo del re rispose e gli disse: "O Signore, scendi subito prima che mio figlio muoia". E in quel momento guarì con il suo potere quel figlio e gli disse: "Va', il tuo figlio invero vive". E credette quell'uomo alla parola che gli disse il Signore Gesù, e andò; e mentre scendeva, gli vennero incontro i suoi servi e gli dissero: "In verità il tuo figlio vive"[82]. Quanto ai Giudei, percuotevano il suo dorso, il suo ventre e il suo petto.

Capitolo 6

Mi affido a voi, miei Signori, Padre e Figlio e Spirito Santo, e ti supplico, Maria mia signora, per tutti i dolori del suo corpo e del suo spirito, anche per il suo inchiodamento e per la sua crocifissione, mentre gli era posta la corona di spine, e per la sua morte e per la sua discesa nello sceol, per la trafittura e per la sepoltura di Gesù Cristo, affinché perdoniate ogni peccato e affinché salviate dalla pena di tutti i peccati il nostro re Ḫāyla Śellāsē con la nostra regina Walatta Giyorgis.

O tu che da Caifa fosti condotto presso Anna,
mentre ti traevano con una fune e con i capelli del tuo capo, Alfa[83],
quella gente che ti disprezzava, della stirpe di Samuele di Mizpa[84];
la tua croce sia sempre speranza per me,
quando per sempre verrà e starà per la speranza.
O tu, cui fecero patire con vincoli e percosse,
il muscolo del tuo collo umile,

[81] Mt 26,68-75.
[82] Gv 4,46-50.
[83] Cf. Ap 1,8; 21,6; 22,13.
[84] Cf. 1Sm 7,4ss.

con le tue due braccia, il cui termine è il cubito;
se ho compiuto peccati, in numero di quattrocento,
la tua misericordia mi segua ogni giorno.
Il tuo ventre è pieno di virtù e il tuo dorso è portatore di uomini;
o tu che fosti percosso negli organi del tuo ventre,
tanto che intimamente soffrirono dentro di te,
col sudore del tuo volto, che è sangue, e col tuo sangue prezioso,
purificami dai miei segreti e risparmia il tuo servo dallo straniero.
O tu che senza ira sopportasti pazientemente le percosse delle tue gambe,
quando i Giudei ti percuotevano come un empio e un peccatore,
Cristo, senza peccato, avendo indossato la croce dei ladroni,
non vengano in me, o Signore, le schiere del rosso serpente,
con il tuo potere, rendi i loro piedi come il piede del serpente.
O tu, le cui due gambe furono percosse
trentasei volte dai Giudei
nell'orto, dopo che ti ebbero saziato di percosse;
mentre edifichi un muro a destra e a sinistra,
in mezzo al mare infuocato, dammi la via.
O tu, cui strapparono i peli del tuo volto terribile,
con i capelli del tuo capo, la lana nera che con il suo corpo,
la salute dei malati, per la quale accettasti il dolore, Cristo,
fa abitare la mia anima col sangue soave del tuo costato;
forse la mia anima non abita nel sangue?
O tu che fosti prostrato sette volte in mezzo alla via,
e i Giudei che non temevano ingiuria ti prendevano a calci,
quando all'esterno bene parlasti al capo dei sacerdoti,
come si adirò per le tue parole?
E come Malco percosse le tue guance?
O tu che fosti condotto per ordine di Anna la seconda volta,
presso il suo genero Caifa che era stato costituito al suo posto,
perché la tua divinità patì con il corpo?
E perché la tua divinità dormì dentro il sepolcro,
se non ho ereditato te, mondo vano?
O tu che con la tua vita sciolsero la sentenza della morte
quelli che con ingiuria ti odiarono dove si moltiplicarono più dei tuoi capelli[85],
Gesù, tentato per l'uomo con la sua tentazione,
proteggimi con la tua misericordia quando l'inverno si manifesta
e quando fa giungere la primavera a suo tempo.
O tu che porgesti le tue guance alle percosse,
e non ritraesti la tua faccia agli sputi dell'ignominia,
al tempo della tua prova, Cristo, che fosti abbandonato dai discepoli,
proteggila con la tua croce affinché i ladri non perforino[86]

[85] Sal 68,5.
[86] Cf. Mt 24,43; Lc 12,39.

quella casa che fu costruita ed edificata a secco.
O tu che fosti percosso e ferito col bastone,
da quegli ostili che coprirono i tuoi occhi con le loro dita,
nella prigione ancora legato mani e piedi,
in terra soave e in paese erboso,
riposo dell'anima mia, mio buon Dio,
o mio Signore Gesù, perdona i peccati di me, tuo servo.

Del mercoledì
Capitolo 1

Omelia della passione e della morte del Redentore del mondo e del Salvatore di tutto il mondo, che si legge al mattino. E sul far del giorno i capi dei sacerdoti e gli scribi e gli anziani deliberarono di uccidere il Signore Gesù, e, venuti dal carcere, lo condussero nel pretorio, avendolo legato con catene e funi robuste. E lo trassero nel lastricato 133 volte dalla casa di Caifa fino al tribunale e lo percuotevano senza misericordia. E quando moltiplicavano le percosse, soffrì e gli mancarono le forze e cadde a terra. E mentre lo percuotevano, ancora lo facevano alzare e lo facevano stare ritto davanti a loro. Egli però non poteva stare in piedi e cadde, mentre lo percuotevano e lo interrogavano e gli dicevano: "Se sei il Cristo, diccelo apertamente"[87]. E Il Signore Gesù rispose e disse loro: "Ve l'ho già detto e non mi avete creduto. E se vi interrogo, non mi risponderete e non mi rilascerete. Ma vi dico, da ora invero vedrete il Figlio dell'uomo stare assiso alla destra della potenza del Signore". E tutti gli dissero: "Sei tu il Figlio di Dio?". E il Signore Gesù disse loro: "Voi (l')avete detto che sono io". E dissero: "Perché volete un testimone per causa sua? Ecco, noi stessi siamo testimoni per la sua bocca". E tutti quanti si alzarono e lo condussero, percuotendolo, da Pilato. E Pilato uscì da loro e disse loro: "Qual è la colpa e il discorso di quest'uomo per cui l'avete condotto da me?". E i Giudei risposero e gli dissero: "Se invero costui non avesse fatto del male, non l'avremmo condotto da te". E Pilato disse loro: "Prendetelo voi e giudicatelo secondo la vostra legge". E i Giudei gli dissero: "A noi non è permesso di uccidere nessuno. Come venne la parola del Signore Gesù che parlava insegnando loro con quale morte doveva morire[88]. Poiché la sua morte era sulla croce e non per lapidazione. E in quel momento molti Giudei condannarono nostro Signore Gesù con la condanna dei briganti e dei ladri. E quando Giuda vide che lo conducevano per condannarlo con la condanna di morte, prese e restituì quei 30 denari che aveva preso dai capi dei sacerdoti e dagli anziani del popolo[89]. E disse: "Ho peccato, io che ho tradito il

[87] Cf. Mt 26,64.
[88] Gv 18,29,32.
[89] Mt 27,3ss.

sangue innocente e che ho fatto uccidere un uomo giusto". E gli dissero: "Che c'è tra noi e te? Tu stesso (lo) sai!". E gettò quel danaro nel tempio, andò verso un grande albero e legò una fune all'albero e si appese. Ma per misericordia, il Signore Gesù fece piegare quell'albero e lo fece abbassare fino a terra, affinché non morisse appeso senza pentimento. Quanto a Giuda, si adirò perché non era morto con la sospensione e andò presso un altro albero per appendersi e si appese. E per la sua bontà il Signore Gesù fece piegare l'albero affinché non morisse. E, avendone il potere, parlava come un uomo. E l'albero parlò e disse a Giuda: "Pentiti e piangi il tuo peccato come il tuo fratello Pietro e come perdonò a Pietro, così perdonerà tutti i tuoi peccati". E rifiutò e rimase appeso all'albero la terza volta, con molta sofferenza e dolore, senza la morte. E all'ora del vespro l'albero lo gettò a terra per volere del Signore Gesù, e rimase nel suo patimento 40 giorni e non si pentì e morì di mala morte. Infatti giacque per terra e il suo ventre scoppiò e si versarono le sue viscere. E i capi dei sacerdoti presero quel danaro e dissero: "Non ci è lecito porlo nelle offerte, poiché è il prezzo del sangue". Ed essendosi consigliati, comperarono con esso il campo del vasaio per la sepoltura dei forestieri, secondo l'insegnamento del Signore Gesù. Poiché il Signore Gesù è la speranza dei forestieri e di tutti i poveri, nella loro vita e nella loro morte. E quel campo è chiamato campo del sangue fino ad oggi. E venne quel giorno e si compì la parola del profeta Geremia che disse: "Presero i 30 denari, avendo venduto il glorioso nel quale i figli d'Israele divennero potenti. E diedero il campo del vasaio come mi aveva ordinato il Signore". E i Giudei fecero entrare Gesù nella corte di Pilato e mentre entrava, le lance di quelli che erano nella sua corte si prostravano a lui. Quanto ai Giudei si adiravano perché le lance si prostravano a lui, ed entrarono da Pilato e lo schernivano con le loro contumelie vane. E Pilato ordinò che facessero entrare 7 volte il Signore Gesù nel luogo delle lance, affinché conoscesse il mistero della loro prostrazione. E quando quelle lance videro il Signore Gesù, si prostrarono a lui, mentre le trattenevano con la forza. E avendo visto questo miracolo, i Giudei gridarono e dissero: "Non abbiamo visto un incantesimo come l'incantesimo di quest'uomo". E dopo Pilato uscì nel luogo delle lance e davanti a Pilato quelle lance si prostrarono al Signore Gesù 3 volte, mentre uomini robusti le trattenevano con una fune affinché non si prostrassero a lui. E per la molta ignominia chiamarono l'uomo dell'incantesimo, come gli incantatori Iannes e Iambres[90]. E per la molta ignominia i Giudei fecero stare il Signore Gesù davanti a Pilato e lo accusarono. E dissero: "Abbiamo trovato quest'uomo mentre sobillava il popolo e gli proibiva di dare il

[90] 2Tm 3,8; Nm 22,2.

tributo a Cesare, e si è costituito Cristo e re d'Israele". Infatti erano menzogneri, dopo che aveva detto loro: "Date a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio le cose di Dio"[91]. Egli poi, in seguito, aveva dato loro il tributo (in) oro per la sua umiltà; Pilato lo interrogò e gli disse: "Sei tu il re dei Giudei?". Il Signore Gesù rispose e gli disse: "Tu dici che io (lo) sono". E c'erano di quelli che lo accusavano e dicevano: "Quest'uomo non è da Dio e non osserva il sabato: ha guarito gli ammalati di sabato e ha aperto gli occhi dei ciechi di sabato e ha risuscitato i morti di sabato e in tutte le sue opere è violatore del sabato". E mentre lo accusavano così, egli invero non rispondeva loro nulla. E Pilato di nuovo lo interrogò e gli disse: "Non hai sentito ciò di cui quelli ti accusano?". E il Signore Gesù non gli rispose una parola, tanto che il giudice si meravigliò molto di lui. Il Signore Gesù invero, che operava la misericordia di sabato, come il Padre suo aveva operato la misericordia di sabato, in verità aveva guarito gli ammalati di sabato e aveva aperto gli occhi dei ciechi di sabato e aveva risuscitato i morti di sabato.

Capitolo 2

E nel tempio trovò un uomo dalla mano inaridita, e i farisei osservavano se guarirebbe di sabato per accusarlo. E il Signore Gesù disse a quell'uomo dalla mano secca: "Alzati e sta in mezzo". E disse loro: "È (lecito) fare il bene di sabato o fare il male, far vivere un'anima oppure uccidere?". E tacquero. E il Signore Gesù li guardò con occhio adirato e disse (all'infermo): "Stendi la tua mano". E stese la sua mano ed era sana come l'altra. Ed essendo usciti, i farisei deliberarono con gli uomini di Erode di uccidere il Signore Gesù. E il Signore Gesù si ritirò con i suoi discepoli verso il monte. E molta gente, avendo sentito che operava miracoli, lo seguiva[92]. Ed egli guariva tutti gli ammalati e solo li ammoniva affinché non divulgassero le guarigioni. Quanto ai Giudei, lo chiamavano violatore del sabato.

Capitolo 3

E c'era un uomo idropico davanti a lui e il Signore Gesù disse agli scribi e ai farisei: "È lecito o non è lecito guarire di sabato?". E tacquero; e il Signore Gesù prese l'uomo idropico e lo guarì in giorno di sabato e lo risanò e lo rimandò[93]. Quanto ai Giudei lo chiamavano violatore del sabato anche per la donna posseduta dal demonio da 18 anni, che era curva e non poteva assolutamente stare ritta. E quando il Signore Gesù la vide una volta, la chiamò e le disse: "Sii sciolta dalla tua malattia", e impose la sua mano

[91] Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25.
[92] Cf. Mt 12,9-14.
[93] Cf. Lc 14,1-5.

su di lei[94]. E, di sabato, ella guarì e si raddrizzò e rese grazie al Signore. Quanto ai Giudei, lo chiamavano violatore del sabato.

Capitolo 4

E mentre il Signore Gesù, in giorno di sabato passava di là, trovò un uomo che era cieco dalla nascita. E i suoi discepoli lo pregarono e gli dissero: "Maestro, per i peccati di chi costui è nato cieco: per i suoi oppure per quelli dei suoi genitori?". E il Signore Gesù rispose e disse loro: "Egli in verità non ha peccato e neppure i suoi genitori, ma (è accaduto) affinché si manifesti l'opera del Signore su di lui. Ed è bene pertanto che io compia l'opera del Padre mio mentre è giorno, poiché verrà la notte e uno non può operare in essa; e mentre sono nel mondo, io sono la luce del mondo". E avendo detto questo, sputò in terra e fece del fango con la polvere e spalmò gli occhi di quel cieco e gli disse: "Va', lavati nella fontana di Siloe". E andò e si lavò e ritornò vedente[95]. Quanto ai Giudei, lo chiamavano violatore del sabato.

Capitolo 5

E di sabato il Signore Gesù andò piangendo al sepolcro di Lazzaro, e disse loro: "Rotolate la pietra dall'ingresso del sepolcro". E la sorella del morto gli disse: "O Signore, è in decomposizione, manda cattivo odore, poiché oggi sono quattro giorni (che è morto)". E il Signore Gesù le disse: "Non ti avevo forse detto che se avessi creduto avresti visto la gloria del Signore?". E rotolarono la pietra. E il Signore Gesù alzò gli occhi al cielo e disse: "Ti rendo grazie, o Padre, poiché mi hai ascoltato e so che mi ascolti sempre, ma parlo solo per quelle persone presenti che tu mi hai mandato". E avendo detto questo, esclamò a gran voce e disse: "Lazzaro, vieni fuori!". E il morto uscì fasciato e legato mani e piedi, e anche il suo volto era velato con un sudario. E il Signore Gesù disse loro: "Scioglietelo dunque e lasciatelo, affinché cammini"; e camminò. E questo Dio, guaritore degli infermi e risuscitatore dei morti, lo fecero stare davanti a Pilato e lo accusarono[96].

Capitolo 6

E dopo che l'ebbero accusato, Pilato disse ai capi dei sacerdoti e del popolo: "Non ho trovato nessuna colpa in quest'uomo". E tutti gridarono e dissero: "Ha sobillato il popolo e ha insegnato in tutta la Giudea, incominciando dalla Galilea fino qui". E Pilato, avendo sentito, chiese ai Galilei se era galileo. E avendo saputo che era della giurisdizione di Erode, lo mandò

[94] Cf. Lc 13,11ss.
[95] Cf. Gv 9.
[96] Cf. Gv 11,1-44.

da Erode che in quel giorno era a Gerusalemme[97]. E quando lo mandò, il Signore Gesù andò con umiltà, mentre era libero dall'essere giudicato. Ed egli era il giudice dei giudici celesti e dei giudici terrestri ed era il Signore dei signori celesti e dei signori terrestri. Come, nella sua umiltà, aveva dato il tributo con Pietro a quelli che riscuotevano, avendo estratto l'oro dal ventre del pesce per opera del suo discepolo Pietro, mentre egli era il Figlio del re celeste[98] re dei cieli e della terra. E quando Erode vide il Signore Gesù, si meravigliò per la speciosità del suo volto luminoso e della bellezza del suo aspetto soave e si rallegrò molto. Poiché voleva vederlo da molto tempo, quando udì la fama del suo agire e voleva vedere le opere che faceva. E gli chiese molte cose, e il Signore Gesù non gli rispose parola. E i capi dei sacerdoti e gli scribi continuavano a stare (là) e gli facevano molte accuse a causa del suo silenzio. Ed Erode lo dileggiava e le sue guardie lo deridevano e percuotevano molto il Signore Gesù, come Erode aveva ordinato loro. E tutto il suo corpo era lacerato e perdeva sangue. Ed Erode scherniva il Signore Gesù, il cui volto divenne triste per le percosse, e vestirono il Signore Gesù con un manto rosso e lo mandarono da Pilato, dicendo: "Quest'uomo è degno di morte"[99]. Infatti era suo nemico e voleva ucciderlo da prima, come i farisei gli avevano riferito e gli avevano detto: "Vai via da qui, poiché Erode cerca di ucciderti". Il Signore Gesù invero sapeva che non l'avrebbe ucciso in quel tempo e che l'avrebbe ucciso dopo, a suo tempo. Disse loro: "Andate, riferite a quella volpe: ecco, io scaccio i demoni e do la vita oggi e domani, e compirò il terzo giorno e andrò, poiché non è bene per un profeta morire fuori, ma in Gerusalemme"[100]. E in quel giorno della sua passione, giorno di riconciliazione e di amore, giorno di misericordia e di clemenza, giorno di remissione e di perdono, giorno di redenzione e di vita, Erode e Pilato si riconciliarono l'un l'altro del disaccordo precedente[101]. Ed essendo Pilato entrato nel pretorio, chiamò il Signore Gesù: "Sei tu il re dei Giudei?". E il Signore Gesù rispose e gli disse: "Dici questo da te stesso o altri te (l')hanno rivelato?". E Pilato disse: "Sono forse io giudeo? Il tuo popolo e i capi dei sacerdoti ti hanno condotto da me: cosa farò di te?"[102]. E il Signore Gesù rispose: "Invero, il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, le mie milizie combatterebbero e farebbero guerra per me, affinché non sia consegnato ai Giudei e affinché i Giudei non mi conducano da te: or-

[97] Lc 23,4-7.
[98] Cf. Mt 17,27.
[99] Lc 23,8-12.
[100] Lc 13,31-33.
[101] Lc 23,12.
[102] Gv 18,35.

dunque, il mio regno non è di questo mondo". E Pilato disse: "Quindi tu sei re". E il Signore Gesù rispose: "Tu l'hai detto che io sono re. Quanto a me, per questo sono nato e a causa di questo sono venuto al mondo per essere testimone nella giustizia. E tutti quelli che sono dalla giustizia, ascoltano la mia voce.

Miracolo che fu compiuto in giorno di sabato come dice il vangelo. E c'era un uomo che era infermo da 38 anni, e il Signore Gesù lo vide mentre era steso sul giaciglio e sapeva la durata della sua malattia e gli disse: "Vuoi guarire?". E quel malato rispose e gli disse: "Sì, Signore, ma non ho un uomo e non ho un parente che mi faccia scendere e mi cali nella piscina, e quando io vengo, un altro mi ha preceduto". E il Signore Gesù, di sabato, gli disse: "Alzati e porta il tuo giaciglio e cammina". E quell'uomo guarì e portò il suo giaciglio e andò, mentre i Giudei chiamavano Gesù violatore del sabato[103].

Capitolo 7

Mi affido a voi, miei Signori, Padre e Spirito santo e ti supplico Maria, mia signora, per tutti i patimenti del suo corpo e della sua anima e per le sue trafitture dei chiodi e per la sua crocifissione mentre era incoronato di spine; per la morte e per la discesa nello sceol, per essere inchiodato e per la sepoltura di Gesù Cristo. E affinché perdoniate ogni peccato e affinché salviate dalla pena di tutti i peccati il nostro re Ḫāyla Śellāsē con la nostra regina Walatta Giyorgis.

O tu, contro cui i capi dei sacerdoti deliberarono
e si accordarono per ucciderti,
Cristo, trattenuto con la fune dell'amore dell'uomo,
il suo discorso non cessi di parlare della tua bontà
e della tua umiltà, stante il suo mistero.
O tu che fosti condotto dal carcere il mattino,
e dai Giudei fosti tratto per il lastricato di pietre aguzze[104],
dalla casa di Caifa, Cristo, fino alla corte del giudizio,
proteggimi ogni giorno e in tutti i mesi,
poiché, mite, non fosti un pastore mercenario.
O tu, a cui le punte delle lance si inchinarono,
affinché le lance manifestassero la grandezza del tuo regno davanti ai Giudei,
quando ti conducevano, Cristo, nel pretorio di Pilato,
estingui le mie colpe, o Signore, senza che ne rimanga alcuna,
secondo il loro numero abbondante e la loro somma eccessiva.
O tu che fosti portato al cospetto di Pilato per l'accusa,
e che fosti punito a più riprese,
la stirpe di tua madre, Cristo, secondo il tuo costume chieda venia;

[103] Cf. Gv 5,1-18.
[104] Gv 10,12-13.

se ho peccato in opere o col pensiero,
non ricordare la colpa del tuo servo peccatore.
O tu che stesti come un servo davanti a Pilato,
mentre gli arcangeli stavano davanti a te con terrore,
io tuo servo dico, Cristo, con la voce del lamento,
quando penso a tale violenza a te (inflitta):
"Mirabile, mirabile la tua umiltà e meravigliosa la tua pazienza".
O tu che fosti accusato per l'iniquità del regnante Cesare,
di aver reso Dio il Padre tuo,
ucciso dei Giudei, Cristo, pur essendo un uomo giusto,
poiché esternamente, per la mia carne e con la mia carne sei peccatore;
o Signore, sei medicina e perdoni.
O tu che fosti interrogato da Pilato e da Erode,
quando i Giudei ti chiamarono re perverso,
i capi dei sacerdoti ti interrogarono dopo loro due, Cristo:
poiché io sono il più piccolo dei miei fratelli cristiani,
fai regnare me, tuo servo, nel terzo cielo.
O tu che per la tua umiltà e la perversità di Erode fosti dileggiato,
dove i Giudei si allontanarono dalla tua gloria, Cristo, con il loro cuore,
e ti flagellarono tanto che non poterono conoscere il loro numero,
come caddero gli uomini dei Giudei quando cercarono di prenderti,
così i miei nemici cadano alla fine.
O tu che fosti rivestito con il manto rosso dell'ostensione,
Erode sentenziò la tua flagellazione prima che pronunciassero il giudizio,
dopo aver guardato il tuo volto, Cristo, la sua mente gioì;
non fare penitenze per me, o Signore, poiché i miei peccati sono molti,
come prima il tuo cuore fece penitenza per l'uomo.
O tu che perdonasti ai due ladroni,
quando amò la crocifissione più del terribile tormento della morte,
la misericordia dei peccatori, opera tua, o Signore, si aprì su Giuda,
dopo che lo avesti perdonato solamente due volte;
poiché Giuda — Satana — morì malamente[105].
Non fu forse il tuo popolo e i capi dei sacerdoti che ti tradirono?
"Cosa ti ho fatto?".
Così ti disse il giudice per amore dei doni:
manda la tua luce e la tua giustizia,
esse mi guidino e mi conducano al monte del tuo santuario[106];
o mio Signore Gesù Cristo, perdona i peccati di me, tuo servo.

Del giovedì

Capitolo 1

Omelia della passione e della morte del Salvatore del mondo e del Re-

[105] Cf. Mt 27,5.
[106] Sal 42,3.

dentore di tutto il mondo, Cristo, che si legge all'ora terza. E avevano l'usanza che il giudice, nella festa, liberasse per il popolo uno dei prigionieri che avessero scelto. E quel giorno c'era un prigioniero di nome Barabba, capo dei briganti, e tutti lo conoscevano. E mentre erano tutti riuniti, Pilato disse al popolo: "Chi volete che vi liberi? Barabba o Gesù che chiamano il Cristo?". Poiché sapeva che l'avevano portato per la loro invidia. E di nuovo Pilato chiamò i capi dei sacerdoti e i principi del popolo e disse loro: "Avete condotto a me quest'uomo come sovvertitore del popolo. Ed ecco, io l'ho interrogato davanti a voi e non ho trovato il delitto di cui voi lo accusate. E l'avete mandato da Erode ed egli l'ha rimandato a me: ecco, non c'è cosa che abbia fatto per cui debba morire, dunque lo farò flagellare e lo rilascerò". Quanto ai capi dei sacerdoti, sobillarono il popolo e lo incitarono a chiedere che facesse liberare per loro Barabba e uccidere Gesù. E tutto quanto il popolo gridò e disse: "Arrestate quest'uomo e liberate Barabba". E di nuovo Pilato disse loro: "Volete forse che lo condanni e liberi per voi Barabba?". E gridarono e dissero: "Crocifiggilo!". E Pilato disse loro per la terza volta: "Cosa ha fatto di male? Ecco, non c'è delitto che io trovi in lui per cui debba morire: dunque lo farò flagellare e lo rilascerò". E gridarono a gran voce e dissero: "Crocifiggilo, crocifiggilo!". E si accrebbe la voce del popolo e la voce dei capi dei sacerdoti. E mentre disputavano così Pilato e i Giudei, sua moglie gli mandò a dire: "Fa' attenzione: non peccare e non andare contro quell'uomo giusto, poiché l'ho visto in sogno seduto su un trono di fuoco, vestito di fiamme di fuoco, e lo circondavano schiere di migliaia di miriadi. Quanto a te, stavi davanti a lui, ed eri legato con fiamme di fuoco e ti flagellano con flagelli di fuoco e un grande serpente era avvolto al tuo collo, e per questo ho molto sofferto in questa notte". E quando Pilato udì questo e vide che non c'era nessun vantaggio, se non che cresceva il tumulto, prese dell'acqua e si lavò le mani davanti a tutto il popolo. E disse: "Io sono innocente del sangue di questo giusto, voi (lo) sapete". E il popolo rispose e disse: "Il suo sangue sia su di noi e sui nostri figli". E i Giudei legarono una volta il Signore Gesù alla colonna, oltraggiandolo; ma il suo oltraggio non fu nel giorno di venerdì soltanto, ma durò tre anni. E dissero di lui: "È figlio di Giuseppe ed è samaritano ed ha il demonio ed è demente e il suo cuore si è dilatato e scaccia i demoni per Beelzebul". Quanto a nostro Signore, rispose loro con umiltà e disse loro: "Io invero non ho il demonio e solo onoro il Padre mio, voi invece mi maltrattate e mi offendete; io non cerco vantaggi per me stesso: c'è colui che li cerca per me e giudica". E il Signore Gesù inoltre disse loro: "Come dunque Satana può scacciare Satana? Poiché ogni regno che è diviso in se stesso, va in rovina e non si regge: se le persone di una casa e le persone di una città si dividono tra loro, la casa e la città non si regge. Dunque, anche

Satana se scaccia Satana è diviso, come si reggerà il suo regno? Pertanto, se io scaccio i demoni per Beelzebul, i vostri figli in virtù di chi li scacciano? E per questo, continuate ad essere giudici di voi stessi. Quanto a me, se nello Spirito di Dio scaccio i demoni, non è forse giunto a voi il regno di Dio? Non c'è chi può entrare nella casa del forte e rubare i suoi beni, se prima non lega il forte e, dopo essere entrato, saccheggi la sua casa. E chi non è con me è contro di me e chi non raccoglie con me, disperde. Ogni peccato ed empietà sarà perdonata all'uomo, ma a chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato il suo peccato né in questo mondo né in quello che verrà e sarà condannato nella condanna eterna"[107]. Infatti gli dicevano: "Un demonio maligno lo ha preso e l'ha reso demente. Quanto agli uomini che hanno i demoni, gli sono stati testimoni più di 1000 Giudei, come non avesse il demonio e non avesse accordo con Beelzebul. Come hanno detto: Tu sei il Figlio di Dio altissimo, cosa c'è tra me e te, Gesù Cristo, Figlio di Dio altissimo? Sei forse venuto qui per scacciarci e prima che sia venuto il suo tempo a tormentarci?". E i demoni si prostrarono a lui e lo supplicavano e gli dicevano: "Se proprio ci scacci, mandaci nei porci, per tuo volere". E il Signore Gesù disse loro: "Andate". E quei demoni, essendo usciti dall'uomo, entrarono nei porci. Un altro uomo con un demonio cattivo gridava tra le tombe e diceva: "Cosa c'è tra me e te, Gesù nazareno: sei venuto per distruggerci? Sappiamo chi sei: il santo di Dio". E il Signore Gesù lo rimproverò e gli disse: "È finita: esci da lui". E il demone prostrò (l'uomo) e lo fece scalciare, ed egli fece un grido a gran voce e uscì da lui e non lo ferì. E tutti gli indemoniati, come lo vedevano, si prostravano a lui e gridavano e dicevano: "Tu sei il Cristo, il Figlio di Dio altissimo". E alcuni lo maledicevano. Quanto ai Giudei, dicevano di lui: "È un peccatore e perverso e mentitore e operatore di male; è un mangione e un bevitore di vino, amico dei pubblicani e dei peccatori e un bestemmiatore". Ma nostro Signore è puro di natura e santo di persona e giusto e non è un peccatore, come disse ai Giudei: "Chi di voi può convincermi di peccato?". E ancora il Signore Gesù disse loro: "Chi invero vuole piacere a colui che lo ha mandato, è giusto e non c'è iniquità in lui". E il Signore Gesù ancora disse loro: "Perché cercate di uccidere me, uomo giusto: in verità vi dico ciò che ho udito dal Padre". Nostro Signore è veramente giusto ed è veramente operatore di bene e rimette i peccati. Forse un peccatore rimette i peccati, o Giudei senza intelletto né conoscenza? Poiché rimetteva i peccati di molti peccatori e pubblicani mentre sedeva a tavola con loro, in umiltà e con amore, nella casa del pubblicano eletto. E gli scribi e i farisei mormoravano e dicevano ai suoi discepoli: "Perché il vostro mae-

[107] Cf. Mt 12,22-32.

stro mangia con i peccatori e i pubblicani?". E il Signore Gesù diceva loro: "Gli ammalati hanno bisogno del medico, non i sani. Andate e sappiate ciò che disse: Preferisco l'elemosina al sacrificio. Poiché non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori a penitenza". Quanto ai Giudei, chiamavano peccatore colui che perdonava i peccati. E i suoi familiari, portandolo su un lettuccio, condussero un paralitico e lo introdussero nella casa dove era il Signore Gesù. E quando il Signore Gesù vide la fede di quel paralitico, gli disse: "Hai creduto, figlio mio, la tua fede ti ha salvato e ti sono rimessi i tuoi peccati". E gli scribi e i farisei pensarono e dissero tra loro: "Che è questo? Costui dice bestemmie. Chi può rimettere i peccati se non unicamente il Signore? E il Signore Gesù, conoscendo la loro mente, disse loro: "Perché pensate male nei vostri cuori? Cosa è più facile, dire a questo paralitico: "Ti sono rimessi i tuoi peccati, o dire: Alzati e prendi il tuo lettuccio e cammina? Affinché sappiate che il figlio dell'uomo ha il potere di rimettere i peccati sulla terra — disse a quel paralitico —: "Alzati e prendi il tuo lettuccio e cammina, va' a casa tua". Ed essendosi alzato, prese il suo giaciglio e andò e tornò a casa sua, lodando il Signore; e il popolo li vide, restò ammirato e glorificò il Signore che aveva dato il potere al Figlio dell'uomo di rimettere i peccati sulla terra. Quanto ai Giudei, condannavano colui che rimetteva i peccati. E gli scribi e i farisei condussero una donna, legata, che era stata colta in fragrante adulterio e la fecero stare davanti al Signore Gesù e gli dissero: "Maestro, abbiamo trovato questa donna in adulterio e quindi, secondo la nostra legge, Mosè stabilisce che sia lapidata: e tu cosa dici di lei?". E gli dicevano questo, mentre lo esaminavano per trovare un pretesto contro di lui. E il Signore Gesù abbassò i suoi occhi a terra e scrisse con le sue dita i peccati di quelli, uno ad uno. Ma non ha rivelato i peccatori coi loro nomi, di uno all'altro. Poiché il Signore Gesù è occultatore dei peccati. E disse loro: "Non c'è peccato in voi, prima del lancio delle pietre". E ancora si abbassò e scrisse per terra con le sue dita, ciò che era rimasto dei loro peccati. E avendo tutti essi sentito questo ammonimento, andarono. E il Signore Gesù disse alla donna legata: "Dove sono quelli che ti accusano". E gli disse: "Non c'è nessuno che io veda, mio Signore". E il Signore Gesù le disse: "Nemmeno io ti condanno: ti sono rimessi i tuoi peccati; va' e ritorna in pace". E dopo questo, non peccò più[108]; quanto ai Giudei lo condannavano. E a Zaccheo poi, capo dei pubblicani, che era salito su un sicomoro per vedere il Signore Gesù, perdonò i suoi peccati, e dimorò a casa sua[109]. E anche alla donna che lo aveva unto con l'unguento e gli aveva lavato i piedi di lacrime e li aveva

[108] Cf. Gv 8,1-11.
[109] Cf. Lc 19,1-10.

asciugati con i capelli del suo capo, egli perdonò i molti peccati, poiché lo aveva molto amato[110]. E offesero e ingiuriarono Dio, operatore di bene e condonatore dei peccati, e gli legarono dietro, a una colonna di pietra, le sue mani e i suoi piedi, per flagellare il Signore Gesù. Infatti non sapevano ciò che disse col profeta: "Ho offerto il mio dorso alla flagellazione". E non sapevano l'altezza delle sue mani e dei suoi piedi e la forza della sua potenza. In seguito li istruì Giovanni Battista, dicendo: "Colui che verrà dopo di me, è più forte di me e io non sono degno di sciogliere i legacci dei sandali dei suoi piedi: quanto a me, io vi battezzo con acqua, egli invece vi battezza con lo Spirito Santo e col fuoco. Egli col ventilabro nelle sue mani purificherà il frumento dell'aia, mentre raccoglierà il grano nei suoi granai e brucerà invece la pula nel fuoco inestinguibile. E così legarono Dio che battezza nello Spirito Santo e nel fuoco[111], e dopo aver legato il Signore Gesù lo flagellarono: Pilato e quattro guardie lo colpirono 6.666 volte con funi e con flagelli. E alcuni dicono 5.000, poiché lo percuotevano mentendo sul numero delle battiture inflittegli e sapendo che non veniva flagellato colui che sarebbe morto ma era flagellato colui che non sarebbe morto. Lo flagellarono con violenza e lo uccisero con violenza, e la fune e il flagello con cui fu flagellato furono espiati col sangue. E tutto il suo corpo venne meno per la violenza della flagellazione e attraverso le sue 1.066 ferite si vedevano le sue ossa. Le sue ferite sono di colore celeste e nero (nel numero di) 1.190. E in quel corpo fu flagellato il Dio forte che non si può colpire, egli che non si può vedere con gli occhi e che è ammirabile e che non si può sentire con gli orecchi: egli è il Signore Gesù che Pilato flagellò, dopo che si fu lavato le mani per soddisfare i Giudei con la flagellazione. Con la flagellazione del Signore Gesù invero, ci salvò dalla condanna dei peccati, con la quale tutti erano stati colpiti. Infatti legato alla colonna e flagellato Gesù pagò il debito per Adamo e la sua discendenza[112].

Capitolo 2

E Pilato consegnò il Signore Gesù ai Giudei affinché lo crocifiggessero secondo la loro volontà. E le guardie, i soldati della guarnigione, presero il Signore Gesù e lo condussero nell'atrio del tribunale e nella casa dell'effigie dell'imperatore Cesare. E tutta la loro assemblea del sangue si riunì per discutere di lui con la discussione del regno cinque volte. E dopo questo gli tolsero le sue vesti e lo rivestirono col manto della veste regale e la clamide, la veste sacerdotale, i cui colori erano rosso e nero. Mentre egli vestiva una veste bianca come la neve e era sfolgorante come una folgore e nessun

[110] Cf. Lc 7,36-50.
[111] Cf. Gv 3,11-12.
[112] Cf. Mt 27,26; Mc 15,15.

lavandaio poteva renderla (tanto) bianca. Così in terra gli indossarono il manto e la clamide rossa per schernire colui che rivestì i Serafini (con) indumenti di maestà e i Cherubini con vesti sfolgoranti. E fecero sedere su un trono da burla colui che sedeva sul trono circondato di fuoco, e da quel trono usciva il fulmine come l'incandescenza del fuoco, il cui interno è folgore e tuono. E da sotto quel trono scaturiva un mare di luci e un mare di vento, e gli cinsero una corona con 50 spine fatte a somiglianza di aghi e che erano frammiste con spine di palma e quelle spine entrarono fino all'osso del cranio. Così il Padrone della vita, il Redentore di tutti i secoli e il Re dei re, che aveva donato agli angeli un diadema di luce, fu incoronato di una corona di spine. I fori del suo capo per la corona di spine erano 1000 e da quelli il sangue scaturiva come l'acqua. E il suo volto si coprì di sangue e tutte le sue membra furono bagnate di sangue. Le figlie di Sion lo videro, essendo egli coronato con la corona di sua madre, poiché il giorno delle sue nozze è il giorno della sua felicità. E gli posero una canna nella sua destra e si inginocchiarono davanti e lui e si prostrarono a lui sghignazzando e gli dicevano: "Salve, re dei Giudei!". A colui al quale si prostrano le schiere angeliche con grande tremore, si inchinavano per venerarlo con scherno, egli a cui si prostrano i Principati e le Potestà con grande terrore, avendo essi terminato le loro cinque discussioni e avendo sputato in faccia al Creatore degli occhi con la sua saliva; e di nuovo schiaffeggiavano il suo volto. Quanto ai Giudei, a colui che non aveva peccato contro di loro, schaffeggiarono la faccia, a colui al quale dall'inizio i Cherubini avevano coperto il volto con ali di fuoco nascondendolo. E gli percossero la faccia, mentre il suo volto divino è come il volto del Padre suo e dello Spirito Santo. E schiaffeggiarono la faccia del loro Creatore, per la cui maestà tremano tutte le creature. E gli percossero il capo con la verga che avevano preso dalla sua mano, mentre il suo capo era lacerato dalle ferite per l'imposizione della corona di spine. Ma l'imposizione della corona di spine tolse per noi l'esecrazione delle spine e dei triboli che crescono sulla nostra terra, e per le percosse della canna sul suo capo vincemmo sette volte le teste e le corna di quel grande e rosso serpente[113].

Capitolo 3

E dopo questo, fecero salire il Signore Gesù sulla torre e gli dissero con parole di scherno: "Guarda verso la finestra e mostrati al popolo come è uso dei re, poiché tu sei il nostro re". E quando il Signore Gesù si fu manifestato al popolo, lo deridevano e lo schernivano e digrignavano i loro denti contro di lui e aprivano le loro bocche e dicevano: "Ah! Ah! L'abbiamo visto con i nostri occhi". E fecero scendere il Signore Gesù dall'alto

[113] Cf. Mt 27,26-31; Mc 15,16-20.

della torre e lo seppellirono dentro una fossa fino alla sua schiena. Prima che morisse nella bocca della fossa, fermarono le sue mani con chiodi e quando fu vicino alla morte, lo estrassero dalla fossa.

Capitolo [4-] 5

E Pilato uscì verso i Giudei e disse loro: "Ecco, ve l'ho condotto fuori: sappiate che non ho trovato in lui nessun reato". E il Signore Gesù uscì fuori, mentre era coronato con la corona di spine e vestito di porpora. E disse loro: "Ecco l'uomo!". E quando i capi dei sacerdoti e le guardie lo videro, gridarono e dissero: "Crocifiggilo, crocifiggilo!". E Pilato disse loro: "Prendetelo voi e crocifiggetelo voi stessi; quanto a me, non ho trovato in lui nessuna colpa". E i Giudei risposero e gli dissero: "Noi abbiamo una legge, e secondo la nostra legge deve morire, poiché si è fatto Figlio di Dio"[114]. Nostro Signore in verità è Figlio di Dio. Poiché il Padre suo, Dio, nel Giordano e sul monte Tabor disse: "Questo è il mio Figlio diletto, nel quale mi sono compiaciuto: ascoltatelo"[115]. Anche lo Spirito Santo, sotto forma di colomba, nella nube, rimase su di lui essendo testimone che egli era il Figlio di Dio[116]. Pure Mosè ed Elia lo chiamarono Figlio di Dio sul monte Tabor[117]. E prima di questo, il Signore Gesù chiamò i suoi discepoli in Cesarea e disse loro: "Dunque voi, chi dite che io sia?". E allora immediatamente Dio, il Padre suo, lo rivelò a Pietro, e Pietro rispose e gli disse: "Tu sei il Cristo, il Figlio di Dio". E il Signore Gesù rispose e gli disse: "Beato te, o Simone, figlio di Giona, poiché non te l'ha rivelato la carne e il sangue, ma il Padre mio che è nei cieli te l'ha rivelato"[118]. E Gabriele, l'angelo del mistero, prima gli disse: "Egli è grande e santo e si chiama Figlio di Dio altissimo"[119]. Anche Giovanni Battista disse: "Nessuno ha mai visto Dio, ma il Figlio unigenito che è nel seno del Padre suo, egli ce l'ha detto"[120]. E inoltre egli stesso disse: "Ho visto, ed io sono testimone che questo è il Figlio di Dio"[121]. E ancora disse: "Il Padre invero ama il Figlio suo e tutto ha posto nelle sue mani. Chi crede nel Figlio ha la vita eterna, chi invece non crede nel Figlio, non vedrà la vita, ma l'ira di Dio rimane su di lui"[122]. Pure Natanaele disse: "Maestro, veramente tu sei il Figlio di Dio

[114] Gv 19,1-7.
[115] Mt 17,15.
[116] Mt 3,16; Gv 1,32.
[117] Mt 17,3-4.
[118] Cf. Mt 16,13-20.
[119] Lc 1,32.
[120] Gv 1,18.
[121] Gv 1,34.
[122] Gv 3,35-36.

e il re d'Israele"[123]. E quando salì sulla barca e comandò al mare e ai venti, tutti quelli che erano sulla barca vennero e si prostrarono a lui dicendo: "Tu sei il Cristo, il Figlio di Dio"[124]. E quando il Signore Gesù disse ai suoi discepoli: "Volete andare anche voi?", Pietro rispose e gli disse: "O Signore, da chi andremo, mentre hai parole di vita eterna? Noi invero sappiamo e crediamo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio"[125]. Anche Marta disse: "Io invero credo in te, che tu sei il Cristo il Figlio di Dio che sei venuto nel mondo"[126]. E Giovanni il teologo disse: "E tutto quello fu scritto affinché voi crediate che Gesù Cristo è il Figlio di Dio, e crediate che troverete la vita eterna nel suo nome"[127].

Capitolo 6

Torniamo dunque all'inizio del discorso. Pilato, avendo sentito ciò, temette grandemente ed entrò nel pretorio e disse al Signore Gesù: "Di dove sei?". E il Signore Gesù non gli rispose. E Pilato gli disse: "Quanto a me, non mi parli? Non sai che ho il potere di liberarti?". E il Signore Gesù rispose e gli disse: "Non avresti il potere in te e nulla se non ti fossa stato dato dal cielo e per questo, chi mi ha condotto, ha una colpa più grande". E perciò Pilato voleva rilasciarlo e liberarlo e i Giudei gridarono e dissero: "Se liberi quest'uomo, non sei amico di Cesare, poiché ognuno che si fa re, è nemico di Cesare".

Capitolo 7

Mi affido a voi, miei Signori, Padre e Spirito Santo, e ti supplico Maria, mia signora, per tutti i patimenti del suo corpo e della sua anima e per il suo inchiodamento e per la sua crocifissione, mentre era cinto con la corona di spine; per la morte e per la discesa nello sceol, per la trafittura e per la sepoltura di Gesù Cristo, e affinché perdoniate tutti i suoi peccati e affinché salviate dalla pena di tutti i suoi peccati il nostro re Ḫāyla Śellāsē con la nostra regina Walatta Giyorgis.

Chiesero a Pilato che liberasse loro dall'uccisione
Barabba, mentre era degno di essere giustiziato;
o Signore, tu hai la comunità dei Giudei senza divisione,
gridarono molto e si lamentarono tutti,
e dicevano con la loro voce: "Crocifiggilo, crocifiggilo!"[128].
O tu che fosti paziente, quando con disprezzo ti disse

[123] Gv 1,42.
[124] Cf. Mt 8,23-27; Mc 4,36-41; Lc 8,22-25.
[125] Gv 6,67-69.
[126] Gv 11,26.
[127] Gv 20,31.
[128] Cf. Mc 15,14.

quella gente che era radunata e che parlava invano: "Liberiamo Barabba e non
la voce del tuo servo mentre parla rende grazie per la tua pazienza, [Gesù";
la terra non può portare
la pazienza di Cristo.
O tu che fosti costretto alla colonna di pietra con la forza,
e ti legarono ad essa con la corda che avevano scelto,
affinché i Giudei ti percuotessero, (con) la percossa di Erode, la parola,
perdona la mia colpa con la tua potestà che può,
poiché la mia colpa è molteplice come l'erba e le foglie.
O nudo e colpito coi flagelli,
finché non si videro le tue ossa come le parole di un libro,
Cristo, per la tua flagellazione di cinquemila (colpi),
liberami dal taglio del padrone del collo grasso,
con quella spada che esce dalla tua bocca.
O tu che fosti condotto nella casa del simulacro del re,
affinché discutessero di te per le cose del regno, cinque volte,
Cristo, i Giudei ti fecero sedere sul trono dello scherno:
liberami per la tua bontà dalla controversia, tre volte,
come il padre suo liberò il suo povero figlio[129].
O tu che fosti rivestito della clamide rossa,
e della veste del manto scuro come il cielo,
quando fu percosso al capo e schiaffeggiato il profeta di cui fosti profetizzato,
liberami per la tua croce dalla sommersione del grande mare,
in cui sono mescolati fuoco e acqua.
O tu che fosti tormentato e coronato, Dio,
(con) la corona del tormento in cui c'erano settanta spine,
e secondo il numero delle spine per cui scaturì il sangue del tuo capo benedetto,
visitami nel momento della mia morte come un tenero amico,
con le molle del fuoco l'angelo non faccia uscire l'anima mia.
O Cristo, la canna che ti consegnarono
(nelle) tue mani col potere del mondo,
e che cinsero il tuo capo per scherno;
poiché, dopo essere stato un angelo, sono divenuto un animale,
dove andrò (lontano) dal tuo spirito e dove fuggirò dal cospetto del tuo volto?
O tu che fosti sepolto nella fossa profonda,
fino alla tua schiena, incarnato con la sua sottile divinità,
quella gente che ti fece scendere dall'alta torre dello scherno,
giustificami con la tua giustizia, io che non ho giustizia,
come Paolo l'anziano mi disse.
O tu, cui dissero: "Non sei il Figlio di Dio",
quella gente che ti derideva con la prostrazione e piegando le ginocchia,
presso la tua vita odiarono con parola ebraica essendosi turbato,
dissero a Pilato: "Se lo liberi,

[129] Cf. Lc 11,20.

non ami il re e non sei suo amico".

O mio Signore Gesù Cristo, proteggi me, tuo servo, abba Luqās.

Del venerdì

Capitolo 1

Omelia della passione e morte del Redentore del mondo e del Salvatore di tutto il mondo che si legge nel tempo di mezzogiorno. E, avendo sentito questo discorso, Pilato fece condurre fuori il Signore Gesù e si sedette sul trono nel luogo chiamato Litostrato e che in ebraico chiamano Gabbata. Ed era venerdì, il tempo dell'ora sesta e Pilato disse ai Giudei: "Ecco il vostro re". Gridarono e dissero: "Toglilo e crocifiggilo!". E i capi dei sacerdoti risposero e dissero: "Non abbiamo altro re che Cesare". E lo consegnò loro affinché lo crocifiggessero ed essi accolsero il Signore Gesù. E dopo lo crocifissero, colui che avevano vestito con la clamide rossa e con il manto, e lo rivestirono delle sue vesti. E gli fecero portare il legno della croce, la cui altezza era 17 cubiti, e lo condussero per crocifiggerlo. E mentre lo conducevano, trovarono Simone cireneo mentre tornava dai campi e gli fecero portare la croce per seguire il Signore Gesù. E schiere di 504 recanti attrezzi di campagna lo seguivano, ed altri 230 uomini che erano insieme con loro. E anche le donne lo piangevano e facevano lamento su di lui. E il Signore Gesù essendosi voltato disse loro: "Figlie di Gerusalemme, non piangete su di me, ma piangete su voi stesse e sui vostri figli. Poiché verranno giorni in cui diranno di lui: Beati i grembi che non avranno generato e le mammelle che non avranno nutrito. E in quel giorno direte ai monti: Cadete su di noi; e alle colline: Copriteci. Se fanno così con questo legno verde, che sarà di quello secco?". E conducevano con loro altri due ladroni, malfattori, per crocifiggerli. E, col portare il legno della croce, il Signore Gesù sudava, ed essa premeva la sua spalla ferendolo. E cadde 5 volte sulla strada con la sua croce, egli che sorregge i vacillanti e rialza quelli che sono caduti. E al momento della sua caduta, tre gagliardi posero al suo collo una fune di palma e lo tirarono con essa. Infatti è un vitello ingrassato quello che allieta con la sua macellazione coloro che sono invitati nella festa delle nozze. E lo percossero con bastoni e lo flagellarono tre volte fin dove l'avrebbero appeso, affinché andasse rapidamente per essere crocifisso, mentre dicevano: "Se rallenta per via, forse Pilato verrà a salvarlo dalla crocifissione, perché ha guarito le sue figlie dalle loro malattie". Ed essendo i Giudei giunti al luogo del Cranio, diedero da bere al Signore Gesù del vino acetato, con mirra e fiele di elefante che spezza la gola e che rompe il petto. E avendo gustato, bevve abbondantemente. E non gli fecero bere il vino puro come ai ladroni, ma dissero: "Se gli facciamo bere il vino si inebrierà e non sentirà il dolore dei chiodi, e morirà senza provare

il tormento della crocifissione". E i Giudei stesero il Signore Gesù col suo dorso sul ferro che sopravanzava dalla croce circa un cubito, e quel ferro uscì dal suo petto. E gli inchiodarono il petto alla croce con un chiodo che uscì dalla sua schiena, mentre gli arcangeli raccoglievano il sangue del suo dorso e del suo petto con un calice di fuoco. E inchiodarono le mani del Signore Gesù con due chiodi, tirando le sue mani con una fune fino all'estremità della croce, mentre gli arcangeli raccoglievano il sangue delle sue mani con un calice di fuoco. Peraltro egli aveva guarito gli ammalati con le sue mani e risanato i lebbrosi con le sue mani e aperto gli occhi dei ciechi con le sue mani e con le sue mani aveva risuscitato i morti.

Capitolo 2

E venne da lui un uomo scongiurandolo e si prostrò a lui e lo supplicò e gli disse: "Abbi pietà e abbi misericordia di me, poiché un demonio cattivo e muto si è impossessato di mio figlio e lo fa sempre agitare e lo fa stare molto male; e molte volte lo fa cadere in un precipizio e nel fuoco e nell'acqua. E l'ho condotto anche dai tuoi discepoli, e non hanno potuto scacciarlo". E il Signore Gesù rispose e disse loro: "Generazione perversa che non ha fede: fino a quando vi sopporterò e avrò pazienza con voi; portatelo a me". E glielo portarono; e quando quel demone vide il Signore Gesù, gettò a terra (il ragazzo) e lo faceva scalciare e lo faceva schiumare. E il Signore Gesù, vedendo che accorreva tutta la gente, redarguì quel demonio e gli disse: "Ti ordino un'altra volta di uscire da lui e di non tornare ancora in lui". E (il demonio) fece gridare molto (il ragazzo) e lo fece scalciare tre volte e uscì da lui. E quello divenne come un cadavere, tanto che molti dicevano che era morto e il Signore Gesù lo prese con le sue mani e lo rialzò e stette ritto. Quanto ai Giudei, inchiodarono le mani del Signore Gesù con due chiodi. E condussero un uomo cieco e la gente lo supplicava affinché lo toccasse con le sue mani. E il Signore Gesù prese con le sue mani quel cieco e lo condusse fuori dalla città e sputò sui suoi occhi e gli disse: "Cosa vedi". E disse: "Vedo gli uomini come alberi che camminano". E di nuovo il Signore Gesù lo toccò, e (il cieco) scorse la luce[130]. E due ciechi lo seguivano per strada fino a casa, gridando e dicendo: "Signore Gesù, Figlio di Davide, abbi pietà di noi". E altri due ciechi sedevano lungo la strada e si lamentavano e dicevano: "Signore Gesù, Figlio di Davide, abbi pietà di noi". E toccò gli occhi degli altri due ciechi con le sue mani e il Signore Gesù disse loro: "Vi sia fatto secondo la vostra fede". E subito si aprirono i loro occhi e videro. E stendeva la sue mani e guariva i debilitati e gli zoppi e i lunatici e i paralitici e i minorati e gli epilettici e gli indemoniati. Quanto ai Giudei inchiodarono le mani del Signore Gesù con due chiodi.

[130] Mc 5,22-26.

Capitolo 3

E nella città chiamata Naim[131], trovò il funerale del figlio di una vedova. E molta gente della città era con lei. E quando il Signore Gesù la vide, ebbe compassione di lei e le disse: "Non piangere". E si avvicinò e prese la sua cassa con le sue mani e gli disse: "Dico a te, giovane, alzati". E quel morto si alzò e sedette e parlò. E lo consegnò a sua madre. E quanto ai Giudei inchiodarono le sue mani con due chiodi.

Capitolo 4

E mentre il Signore Gesù parlava con i suoi discepoli, venne un magistrato di nome Giairo[132]. E quando trovò il Signore Gesù si prostrò a lui e lo supplicò e gli disse: "O Signore, mia figlia è morta: ecco, stendi solo la tua mano sopra di lei e vivrà". Ed essendosi alzato, il Signore Gesù andò, e molte persone lo seguivano e i suoi discepoli erano con lui. Ed essendo giunto a casa del magistrato, trovò i piangitori e molta gente, mentre piangevano e facevano lamento e il Signore Gesù disse loro: "Allontanatevi da qui. Quanto alla fanciulla, non è morta, ma dorme". E lo deridevano, e tutte le persone uscirono. Egli entrò e prese le mani di lei e le disse: "Fanciulla, alzati". Ed ella si alzò e camminava; e ordinò a suo padre e a sua madre che le dessero da mangiare. Risuscitò la israelita morta in un giorno e risuscitò anche dei forestieri morti. Ed è molteplice la virtù che fu operata con le sue mani. I Giudei invero inchiodarono le sue mani con due chiodi; inchiodarono anche il suoi piedi con un chiodo, sovrapponendoli uno sull'altro. Gli angeli poi raccoglievano il sangue dei suoi piedi con un calice di fuoco. Per aver camminato nelle sinagoghe e nel tempio e in tutte le città di Giuda, da Dan fino a Betsabea[133]. E andarono sopra il mare, in nave e senza nave, mentre erano calmi gli abissi del mare che gridava e le sue onde si innalzavano fino al cielo. In verità egli camminò sull'abisso come camminava sulla terra andò attorno a tutte le città di Giuda, ogni suo mese, per tre anni, mentre cercava le pecore che si erano perdute e che si erano smarrite. E se lo fecero soffrire; non si vendicò di loro, ma portò la legge a chi amministra la giustizia e con i suoi chiodi spezzò per noi il chiodo della morte. Infatti l'inchiodatura delle sue mani e dei suoi piedi pagò il debito per Eva che coi suoi piedi andò presso l'albero e con le sue mani prese del frutto dell'albero. In verità il Verbo di Dio fu inchiodato nel suo corpo col legno della croce il Verbo di Dio.

[131] Lc 7,11-17.
[132] Mt 9,18.23-24.
[133] Cf. Giud 20,1; 1Sm 3,20; 2Sm 17,11; 1Cr 21,2.

Capitolo 5

E crocifissero il Signore Gesù sul legno della croce, mentre la sua faccia era volta a oriente e la sua mano destra verso settentrione e la sua mano sinistra verso meridione. E quando crocifissero il corpo del Signore, crocifissero il Verbo incarnato. E non c'è nessuna separazione tra il Verbo e il suo corpo. E crocifissero con lui due ladroni, uno da una parte e uno dall'altra, e il Signore Gesù era in mezzo a loro, affinché gli parlasse quell'uomo ladrone come loro. Invero egli fu crocifisso sul legno della croce per sua volontà con i ladroni. E colui che fece abbassare la testa degli eccelsi davanti a lui, per timore, nella passione abbassò il suo capo davanti ai crocifissori. E un debole legno portò quel portatore dei cieli e della terra con la sua forza, colui dal quale erano scesi i cieli e la terra. Quanto a lui, fu crocifisso sul legno della croce, sopra la terra e sotto il cielo, affinché quale riconciliatore giudicasse, stando tra il Padre suo e lo Spirito Santo e tra di noi. Fu crocifisso sul legno della croce affinché cancellasse i peccati. Egli poi fu crocifisso per i nostri peccati sul legno della croce col suo corpo, per i nostri peccati, affinché ci facesse uscire dai nostri peccati, e con la sua giustizia ci salvasse. Egli poi fu crocifisso sul legno della croce per santificare il cielo con la sua crocifissione e per far cadere i demoni che sono nell'aria. Egli invero fu crocifisso sul legno della croce — come Mosè appese il serpente di bronzo nel deserto —[134], affinché tutti quelli che credono in lui non siano perduti ma vivano in eterno. Invero egli, il Signore della gloria, fu crocifisso per noi sul legno della croce. Allora poi seppero che non avevano crocifisso il Signore della gloria. Egli invero fu crocifisso sul legno della croce per noi, mentre il suo trono è il cielo e la terra lo sgabello dei suoi piedi. Quanto a lui, sopportò l'ignominia della croce a causa della gioia che gli era stata messa da parte. Se c'è qualcuno che non adora colui che fu crocifisso, sia scomunicato. Egli invero fu steso sul legno della croce in alto e in basso, a destra e sinistra, come gli angoli della terra, per la vita di tutto il mondo. E fu computato con gli iniqui affinché ci associasse con i giusti. E Pilato e i Giudei posero sopra il suo capo, avendo(la) essi scritta, l'iscrizione della sua condanna; e la sua iscrizione diceva: "Questi è Gesù nazareno re dei Giudei"[135]. E molti erano i Giudei che lessero quella iscrizione, poiché il luogo dove crocifissero il Signore Gesù era vicino alla città. E l'iscrizione era in ebraico e in latino e in greco. E i capi dei sacerdoti dissero a Pilato: "Non scrivere: È il re dei Giudei, ma che egli stesso ha detto: Io sono il re dei Giudei". E Pilato rispose e disse: "Quello che ho scritto ho scritto". E questa iscrizione del reato che Pilato scrisse e collocò

[134] Cf. Gv 8,28; 12,32.
[135] Gv 19,19.

sopra il suo capo, cancelli per noi in ogni tempo la scrittura della nostra colpa che hanno scritto i demoni. E i passanti della via bestemmiavano il Signore Gesù, mentre scuotevano il loro capo e dicevano: "O tu che innalzi il tempio in tre giorni, edifica la tua salvezza, se sei il Figlio di Dio: scendi dunque dalla croce". E così i capi dei sacerdoti e gli scribi lo schernivano e gli dicevano: "Ha salvato gli altri e non può salvare sé stesso. Se invero Cristo è re di Israele, scenda quindi ora dalla croce: vedremo e crederemo in lui. Egli poi, con la sua grande potenza, poteva scendere dalla sua croce a dispetto della loro arroganza. Per non smentire la parola che disse ad Adamo: "Ti ho redento con la mia morte", per questo non scese dalla sua croce. E dissero ancora: "Se crede in Dio, ecco, se lo ama, lo faccia scendere, poiché ha detto: "Sono il Figlio di Dio". Quelli poi che erano crocifissi con lui, lo schernivano e tutti i Giudei lo deridevano e quelli che erano con lui gli dicevano con parole di scherno: "Il crocifisso in mezzo è re". E mentre essi lo schernivano così, egli invero pregava per loro affinché non morissero con i loro peccati. E il Signore Gesù disse: "Padre, perdona loro poiché non sanno quello che fanno". E con questa sua preghiera furono dati loro 40 anni con cui si pentissero, ma non si pentirono, e alcuni di essi si pentirono. E un ladrone che era crocifisso con lui, lo ingiuriava e gli diceva: "Se tu sei Cristo, salva te stesso e noi!". E l'altro rispose e gli disse, rimproverandolo: "Non temi il Signore? Mentre per noi è giusto che siamo in questa condanna, poiché siamo puniti per le nostre opere, egli invece è un uomo in cui non c'è nessun male". E quando disse questo, si aprirono i suoi occhi e vide il Signore Gesù mentre sedeva sul trono della sua gloria, e gli angeli lo circondavano, e gli disse: "Ricordati di me, o Signore, quando andrai nel tuo regno". E non gli disse: "Ricordati oggi". Quanto a nostro Signore, accogliente i peccatori e amante dei pentiti, gli disse nella sua bontà: "In verità, in verità ti dico: oggi sarai con me in paradiso". E dopo che ebbero crocifisso il Signore Gesù, presero le sue vesti e ne fecero quattro parti, una per ciascuno dei soldati. E la sua tunica invece, era un indumento senza cuciture e tessuta tutta di un pezzo: "Non tagliamo e non strappiamo, ma sorteggiamo a chi tocca", affinché si adempisse la parola della scrittura che dice: "Si divisero tra di loro le mie vesti e tirarono la sorte sulla mia tunica". E i soldati fecero così.

Capitolo 6

E la madre del Signore Gesù stava presso la sua croce piangendo e gridava per la lacerazione delle sue viscere e per il bruciare del suo ventre, con la sua sorella Maria di Cleofa e Maria di Magdala[136] e cadde ai piedi della croce e fu prossima a morire. E vennero sette arcangeli e la consolarono, e

[136] Gv 19,25.

fu grande il conforto e l'espressione del lamento. E venne il padre suo Davide su un cavallo di fuoco e la consolò. E fu grande il conforto e l'espressione del lamento. E quando il Signore Gesù vide che la sua madre e il suo discepolo che amava erano presenti, disse a sua madre: "Donna, ecco tuo figlio", e disse a quel discepolo: "Ecco tua madre". E da quell'ora quel discepolo la prese e la portò a casa sua[137], affinché non morisse per la gravità della tristezza, se avesse visto la morte del Figlio suo e la trafittura del suo costato e lo scaturire del suo sangue. E nella sua casa era grande il conforto e l'espressione del lamento. E non gustò cibo né acqua per 3 giorni.

[Capitolo 7]

Miracolo che fu fatto per le sue mani, come dice il vangelo. E mentre il Signore Gesù scendeva dal monte, molta gente lo seguiva. E venne un uomo lebbroso e si prostrò a lui e lo supplicò e gli disse: "O Signore, se vuoi, puoi mondarmi". E il Signore Gesù stese la sua mano e lo toccò e gli disse: "(Lo) voglio, sii mondato. Ed egli guarì dalla sua lebbra[138]; e (Gesù) mondava tutti i lebbrosi. Quanto ai Giudei, inchiodarono le sue mani con due chiodi. E il Signore Gesù toccò con le sue mani la suocera di Pietro e la prese, e la febbre la lasciò ed ella si alzò e li servì[139]. E gli condussero un sordomuto e supplicarono il Signore Gesù affinché imponesse la sua mano su di lui. Ed egli, presolo in disparte dagli uomini, stese la sua mano sull'orecchio di lui e sputò la sua saliva e toccò la sua lingua, e guardò il cielo e pregò e disse: "Effeta!"[140]. E per le mani (del Signore), subito si sciolse il legame della sua lingua e parlava rettamente e si aprirono i suoi orecchi e sentiva. E con le sue mani e con la sua parola e con la sua saliva, guarì molti muti e sordi, poiché in tutta la sua persona vi è la vita. Quanto ai Giudei, inchiodarono le sue mani con due chiodi.

[Capitolo 8]

Miracolo che fu operato con la sua tunica e con le sue vesti guarì molti ammalati e infermi, quando lo supplicavano a Genezaret. E toccavano il lembo del suo mantello. E vi era una donna che perdeva sangue da dodici anni e veniva dietro il Signore Gesù e toccò l'orlo della sua veste, mentre diceva in cuor suo: "Se toccherò l'orlo della sua veste, guarirò dalla mia malattia". E il Signore Gesù si voltò e la vide e le disse: "Credi, figlia mia, la tua fede ti ha salvato". E subito guarì[141]. Quanto ai Giudei, contarono le ossa del Signore Gesù con una canna.

[137] Gv 19,25-27.
[138] Cf. Mc 1,40ss.
[139] Mc 1,8-9.
[140] Mc 7,34.
[141] Cf. Lc 8,44.

Miracolo che fu fatto di venerdì. Il sole il sole e la luna si oscurò, anche le stelle nascosero la loro luce, affinché non illuminassero i Giudei al momento della santa crocifissione. E, mentre la luna era piena nel suo plenilunio, non illuminava. E il sole si oscurò e calarono le tenebre[142], affinché non osservassero la nudità del loro creatore che pativa e soffriva, essendo crocifisso sul legno coi ladroni. E si fece buio su tutta la terra, da mezzogiorno fino all'ora nona. E mentre era così, il Signore Gesù faceva un miracolo davanti ai Giudei che non credevano in lui.

Capitolo 9

Mi affido a voi, miei signori, Padre e Spirito santo, e ti supplico, mia signora Maria, per tutti i dolori del suo corpo e della sua anima e per il suo inchiodamento e per la sua crocifissione, mentre gli veniva posta la corona di spine; per la morte e per la discesa nello sceol, per la trafittura e per la sepoltura del Signore Gesù, affinché rimettiate tutti i suoi peccati e salviate dalla pena dei loro peccati il nostro re Ḫāyla Śellāsē e la nostra regina Walatta Giyorgis.

O tu che ingiustamente fosti caricato della croce,
fino al calvario, luogo la cui interpretazione è "il capo",
similitudine di Cristo, mite portatore di giustizia,
la tua grazia giunga, o Signore, ai miei molti peccati,
affinché l'anima dei Giudei — l'anima mia — non rimanga nel pianto.

O tu che eri stanco nel portare la pesante croce,
durante la tua stanchezza i Giudei ti percuotevano,
col bastone, con l'arco e col rovescio delle mani,
che la mia pena, o Signore, non mi colpisca attorno,
poiché sei fratello e sei familiare.

O tu che fosti dissetato con la mirra e l'amarezza,
col vino che era misto a fiele[143],
e non ti fecero bere una sola volta la bevanda stagionata dei ladroni;
affinché gli angeli e l'angelo non sia legato,
Dio mio, Dio di Cefa, scioglimi sempre.

O tu che, col tuo dorso che era stato percosso, fosti disteso
sopra un ferro che fuorusciva un cubito dalla croce,
inchiodato alle mani, Cristo, poiché confido sempre in te,
rendimi compagno con te e con il Padre,
affinché sia compartecipe di colui del quale Giovanni scrisse.

O tu, cui inchiodarono i piedi, sovrapponendoli
uno con l'altro,
i piedi inchiodati, Cristo, salvezza di Adamo e della sua discendenza,
ordina agli angeli di venire da me,

[142] Mt 27,45.
[143] Mt 27,34.

affinché con le loro mani mi rialzino dalla caduta.

O tu che fosti crocifisso con quelli di Tito, i ladroni[144],
e i Giudei ti bestemmiavano con bestemmie indegne;
anche le figlie passavano per la via;
proteggimi con la tua croce dalla lancia della morte,
poiché il dominatore fu trafitto con quella lancia.

O tu che pregasti per quelle persone che ti crocifissero,
affinché il Padre, amante della tua crocifissione, levasse il loro peccato,
il bue evangelico che fu macellato il venerdì,
allieti me, tuo servo, con la sua meravigliosa luce,
mentre la stella della sua grazia sorge come una stella.

O tu, cui le guardie presero le tue vesti,
il tuo copricapo, con i calzari e la canna
e con la tua veste inconsutile, la tunica[145],
liberami dalla sospensione sopra la colonna di fuoco,
poiché in croce il peccatore è morto.

O tu che piangesti quando guardavi il crocefisso,
dal cielo, sotto, e dalla terra, sopra,
mentre il Figlio tuo stava in mezzo, secondo la legge del mediatore,
Maria, abbi pietà di me e moltiplica la tua misericordia,
poiché fui un sol corpo con la prostituta.

Quando ti guardarono sofferente con la croce e con i chiodi,
gli angeli del cielo si stesero sotto i piedi della croce che era eretta,
per nascondere completamente la nudità del tuo corpo;
all'ora terza il cerchio del sole si oscurò,
e il disco della luna si arrossò fino a divenire sangue[146].

I due ladroni insieme ti schernivano,
ma dopo, quando il Creatore vide la tua virtù,
il ladrone che era crocifisso alla tua destra,
parlando con voce penitente gridò a te:
"Ricordati di me, o Signore, nel tuo regno"[147].

O mio Signore,
Gesù Cristo, perdona i miei peccati
e cancella la mia colpa
e il mio delitto
e sottometti il mio nemico e il mio avversario
di me, tuo servo, abba Luqās.

[144] Mt 27,28.
[145] Cf. Gv 19,23-24.
[146] Ap 7,12.
[147] Lc 23,42.

Del sabato

Capitolo 1

Omelia della passione e morte del Redentore del mondo e del Salvatore di tutto il mondo, il Cristo, che si legge al tempo dell'ora nona. E il Signore Gesù gridò ad alta voce e disse: "Ēlohē, Ēlohē, Ēlmās Sabaqtāni"[148]. Che significa: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Quanto ai Giudei, che stavano là, dissero: "Costui invero chiama Elia". E alcuni di essi parlavano con le parole della profezia: "Lasciate: vediamo se viene Elia, lo fa scendere e lo libera!"[149]. Invero nostro Signore disse: "Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?", non cercando l'aiuto dal cielo, poiché è il Dio di migliaia di miriadi di angeli. Nostro Signore invero disse: "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?", per annullare la maledizione che ci aveva colpito per vendetta. E pregò il Padre affinché allontanasse da noi l'ira che ci aveva colpito prima che egli considerasse se stesso come uno di noi, che il medesimo Signore ci avesse lasciato la nostra perversità. Infatti egli prese da noi (l'umanità) per pregare il Padre in nostro favore. E subito venne da lui l'angelo della morte, per osare prendere la sua anima com'era solito, avendo sentito mentre gridava e diceva: "Ēlohē, Ēlohē, Ēlmās Sabaqtāni", per cui gli sembrava che avesse paura. E non sapeva che nel suo significato: "Ēlohē, Ēlohē, Ēlmās Sabaqtāni", scioglieva la maledizione e puniva la corruzione e vanificava il castigo. E l'angelo della morte non trovò nulla contro di lui, poiché era innocente e santo per la sua divinità e per la sua umanità, colui che l'aveva ripreso per i suoi peccati. Poiché era puro e santo per la sua divinità e per la sua umanità. E dopo questo legò l'angelo della morte con le corde dell'anima a motivo della sua audacia affinché non si agitasse qua e là. E ritrasse la copertura da sopra di lui e vide gli angeli curvi intorno alla santa croce e conobbe che era il Figlio di Dio. E fu avvolto da lui con un male cattivo e da molta paura e dalle fiamme. Dopo invero lo sciolse dal suo legame ed estinse la fiamma da lui, affinché la sua presenza fosse in rimunerazione, e stette davanti in rimunerazione e stette davanti al Signore Gesù e si sottomise a lui prostrandosi e supplicando. E, per il giudizio di se stesso, gli diede Adamo con la sua discendenza, poiché era venuto meno l'altro regalo che gli aveva dato. E il Signore gridò ancora ad alta voce e affidò la sua anima a Dio Padre e a Dio Spirito Santo, dicendo: "Padre, nelle tue mani affido l'anima mia"[150]. Poiché il Padre suo è Dio Padre e Dio Spirito Santo è la mano del Padre suo. Questo affidamento non fu per la sua anima poiché egli aveva detto: "Io ho offerto la mia anima per riprenderla di nuovo. E nessuno me la toglie, ma io per mio volere la offro e ho il potere di riprenderla. Ed ho anche il potere di offrirla e la offro. Poiché io stesso per mio volere la restituisco"[151]. Ma con l'offrire la sua anima, ha offerto le nostre anime al Padre suo e allo Spirito Santo e ci ha liberato dalla mano della morte, la cui visione è perversa e truce.

[148] Mt 27,46; Mc 15,34.
[149] Cf. Mc 15,34-35.
[150] Lc 23,46.

Capitolo 2

E quando il Signore Gesù vide che tutto era compiuto, che accadeva ciò che era scritto[152], disse: "Ho sete", come è abitudine dei moribondi, poiché aveva sete e la lingua asciutta aderiva alla sua gola. Anche in passato aveva avuto sete e si era stancato per aver percorso la via, ed erano legate tutte le sue membra, si era seduto presso il pozzo dell'acqua e aveva chiesto l'acqua a una donna samaritana. La samaritana però non gli diede da bere, ma gli disse: "Come, mentre tu sei giudeo, chiedi a me che ti dia da bere l'acqua, mentre sono una donna samaritana?"[153]. Poiché non si accorda la religione dei Giudei e non comunica con i Samaritani. Quanto a lui, era Dio, ricco, che possiede l'acqua della vita che non viene mai meno; egli invero era Dio potente che con la sua mente aveva mutato l'acqua (in) vino, sei recipienti che contenevano ciascuno due o tre misure di anfora. E diede da bere agli invitati delle nozze, e quando bevvero rimasero meravigliati della prelibatezza del vino, e dissero allo sposo: "Tutte le persone danno da bere il vino migliore all'inizio, e dopo che (gli invitati) sono brilli, danno da bere quello più scadente; invece tu hai conservato il vino più buono e l'hai lasciato indietro fino ad ora". E tale Dio, ricco, aveva l'acqua della vita, e tale Dio, potente, rese vino l'acqua di sei idrie[154]. Quando egli ebbe sete, gli fecero bere il fiele di pecora e l'aceto, che era fatto con succo di fico e foglie di melo con mirra. Matteo poi dice: "E uno di loro corse e prese una spugna e la riempì di aceto e la legò a una canna e gli diede da bere"[155]. Giovanni invece dice: "E vi era là un vaso pieno di aceto e un ramoscello d'issopo. E riempirono una spugna di quell'aceto e la posero su una canna e la avvicinarono alla sua bocca e (la) sostenevano. E il Signore Gesù avendo assaggiato l'aceto, disse: 'Si è compiuto tutto ciò che è nella scrittura'. Con la sete della sua gola e la secchezza della sua lingua mi ha salvato dalla sete corporale e spirituale[156]; e con il suo dissetarsi di vino misto con mirra e con fiele di elefante all'ora del meriggio, e con il suo assorbimento

[151] Cf. Gv 10,17-18.
[152] Gv 19,28.
[153] Cf. Gv 4,7-9.
[154] Cf. Gv 2,6-10.
[155] Mt 27,34.
[156] Cf. Gv 19,29-30.

di fiele di pecora e di aceto all'ora nona, pagò il debito per Adamo ed Eva che mangiarono il frutto proibito della mela[157]. Ed estinse per noi la maledizione e l'amarezza della morte amara". E dopo il Signore Gesù reclinò il suo capo verso destra prima di morire poiché era vittorioso[158]. Ma dopo la sua morte non piegò il suo capo, poiché non era come gli uomini morti, di cui la morte è superiore, quelli (cioè) che dopo la loro morte fanno piegare le loro teste verso destra o verso sinistra. Quanto a nostro Signore, con il piegamento del suo capo verso destra, fece volgere noi dalla sinistra alla destra. E nostro Signore con l'abbassare il suo capo, elevò i nostri capi dal basso in alto. E con la coronazione della corona di spine del suo capo[159], nostro Signore coronò tutte le nostre teste col diadema della salvezza e la corona immarcescibile della gloria[160].

Capitolo 3

E uccisero il Signore Gesù in croce come un oltraggiatore di Dio e un oltraggiatore del re e come un uccisore dell'anima, poiché non compresero ciò che aveva detto loro nella parabola. E disse loro: "Un uomo piantò una vigna ed edificò una torre e scavò un torchio e nominò un custode della vigna e partì. E quando giunse la sua maturazione, mandò i suoi servi per cogliere dei frutti della sua vite. E i custodi presero i suoi servi, e alcuni di loro li percossero e alcuni di essi li picchiarono e alcuni di loro li lapidarono, altri di essi li uccisero. E mandò altri suoi servi che erano più numerosi di prima, e uccisero anche quelli. E aveva un figlio che amava, e lo mandò dicendo: Almeno mio figlio lo rispetteranno. E quando i custodi lo videro dissero tra loro: Questi è l'erede, ecco, uccidiamolo ed avremo la sua eredità. E lo presero e lo condussero fuori dalla vigna e lo uccisero. Cosa dunque farà loro il padrone della vigna: non verrà forse e li ucciderà e darà la sua vigna ad altri che daranno (i frutti) a suo tempo?"[161]. E questa parabola si riferisce ai Giudei, poiché, per mano dei re romani, li aveva uccisi il padre di quelli che uccisero il Figlio di Dio, la legge e il diritto, come uccisero i suoi profeti. E deportò da essi i loro sacerdoti e le loro leggi e i loro regni. E (li) diede ad altri credenti che diedero il frutto della loro fede. E affinché non (lo) dicessero ai suoi discepoli nell'ora della sua morte, lo uccisero subitamente; mentre non (lo) sapevano, fecero precedere il loro discorso molti giorni. E disse loro: "Ecco, saliamo a Gerusalemme: e prenderanno il Figlio dell'uomo e lo consegneranno nelle mani di uomini peccatori e

[157] Cf. Gn 3,6.
[158] Cf. Gv 19,30.
[159] Cf. Gv 19,2.5.
[160] Cf. 1Pt 5,4.
[161] Cf. Mc 12,1-9.

lo faranno soffrire molto e lo crocifiggeranno e lo uccideranno e il terzo giorno risusciterà". E ancora disse loro: "È giunto il tempo per glorificare il Figlio dell'uomo[162]. In verità, in verità vi dico: se il chicco di senape non cade e non muore, rimane solo; se invece muore darà molto frutto". E ancora disse loro il Signore Gesù: "È giunto il giudizio di questo mondo[163]. Da ora invero il suo angelo giudicherà questo mondo. E lo scacceranno e lo condurranno fuori; ed io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me". E questo lo disse mentre non conosceva di quale morte sarebbe morto. E la gente rispose e gli disse: "Invero, noi abbiamo sentito nella legge che Cristo rimane in eterno: e come ci dice che sarà innalzato? Chi è il Figlio dell'uomo?". E il Signore nostro disse loro: "Ancora un poco, io, la luce, sarò con voi; camminate nella luce prima che vi trovino le tenebre, poiché chi cammina nelle tenebre non sa dove va. Mentre avete la luce, credete nella luce, affinché in essa siate i figli della luce". E, avendo detto questo, si occultò da essi[164]. E ancora disse loro: "Io sono il buon pastore, e il buon pastore invero dà la sua vita per le sue pecore"[165]. E ancora disse loro: "Quanto al Figlio dell'uomo, non è venuto per essere servito, ma per servire e per dare la sua vita in riscatto dei peccatori". E il Signore Gesù inoltre disse loro: "Per questo discutete tra di voi? Poiché io vi dico: ancora un poco e non mi vedrete, e un altro poco e mi rivedrete, poiché io vado al Padre. In verità vi dico che voi piangerete e farete lamento; il mondo invece godrà, mentre voi sarete tristi, ma la vostra tristezza diverrà per voi gioia. Come la donna è triste quando è nel travaglio del parto, e dopo che ha generato il figlio non ricorda più il suo dolore per la sua gioia, poiché ha generato un uomo nel mondo. Così voi siete tristi, ma vedrete che il vostro cuore gioirà e si rallegrerà e nessuno vi rapirà (la vostra gioia)"[166]. E il Signore Gesù disse loro ancora: "Fate attenzione e sappiate che tra due giorni sarà pasqua. E prenderanno il Figlio dell'uomo e lo crocifiggeranno e lo uccideranno"[167].

Capitolo 4

Questa è la crocifissione del Signore Gesù, per suo volere. Invero, se non avesse voluto non lo avrebbero ucciso, poiché quando lo condussero in cima al monte per precipitarlo, sfuggì in mezzo a loro di nascosto: non

[162] Cf. Mt 20,18-19.
[163] Cf. Gv 12,23-24.
[164] Cf. Gv 12,31-36.
[165] Gv 10,11.
[166] Gv 16,19-23.
[167] Cf. Mt 26,2.

lo videro e se ne andò[168]. E quando i Giudei presero le pietre per scagliargliele, passò in mezzo a loro e si nascose da loro e uscì dal tempio. E quando vollero prenderlo, sfuggì dalle loro mani e andò al di là del Giordano. Perciò lo uccisero col suo volere, poiché egli morì per noi per sua volontà. E quando Pietro gli vietò di morire, il Signore Gesù rimproverò Pietro e gli disse: "Va' indietro da me, Satana, poiché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini"[169]. E quando Pietro pensò di costruire le dimore sul monte Tabor, affinché il Signore Gesù rimanesse là, — con il profeta Mosè che fece prodigi in Egitto, e con lo zelante Elia che fece scendere il fuoco sopra i capi —, affinché i Giudei non lo uccidessero. Il Signore Gesù non assentì al suo consiglio e scese dal monte Tabor e morì per noi[170]. E si sminuì poco meno degli angeli[171], poiché patì e morì mentre era il creatore vivente. E rese i suoi angeli spirito e fiamme di fuoco, affinché essi lo servissero. (Vi è) un corpo minore negli angeli. Per la passione della sua morte, non per l'onore e per la gloria, poiché unica è l'essenza con l'unione; solo con la sua passione e con la sua morte abolì e uccise la morte che aveva condannato, da Adamo fino a Mosè, quelli che avevano peccato e anche quelli che non avevano peccato, a causa di quel peccato di Adamo, poiché tutti furono creati a somiglianza di Adamo. Mentre nostro Signore non doveva morire, poiché non era nato con la concupiscenza di Adamo e non aveva peccato per sé stesso. Egli invero, Gesù Cristo udì e obbedì alla morte e giunse fino alla morte, e alla sua morte che fu sulla croce, poiché con la grazia di Dio gustò la morte per tutti. Egli invero fu scelto per il nuovo ordinamento affinché, avendo gustato la morte, salvasse quelli che errarono, mentre è il nostro grande Dio e il nostro Salvatore. E consegnò la sua vita per noi. E fu testimone nei giorni di Ponzio Pilato per salvarci dai nostri peccati e purificare per sé stesso un popolo nuovo. Quanto a lui, una volta morì per i peccati degli uomini. E per noi morì il giusto per rendere noi stessi puri presso Dio, morì col suo corpo mentre era vivente nello spirito.

Capitolo 5

Quanto ai Giudei, poiché era venerdì, gli disse che quei corpi non passassero la notte sulle loro croci per il sabato, poiché era grande il giorno di quel sabato. E chiesero a Pilato che i soldati di nascosto spezzassero le gambe di quelli e fossero calati. E vennero i soldati e spezzarono le gambe al primo e al secondo che erano stati crocifissi con lui. E quando i soldati

[168] Cf. Lc 4,92.
[169] Cf. Mc 8,32-33.
[170] Cf. Mt 17,4; Mc 9,4.
[171] Eb 2,7.

andarono da Gesù Cristo, lo trovarono che si era verificata la sua morte e non spezzarono le sua gambe. Ma uno dei soldati, dopo che era morto da un'ora e mezza, mentre era adirato perché non avevano spezzato le sue gambe, trafisse il suo costato con una grande lancia che gli avevano fatto di metallo, per sapere se era morto o non era morto. E al momento della trafittura del Signore Gesù, uscì dal suo costato sangue ed acqua; e il suo sangue si versò con l'acqua sulle ossa di Adamo, essendosi aperto il suo sepolcro per la sua santificazione e per la sua redenzione[172]. Poiché non c'è chi muoia per il prosciugamento del sangue come un uomo senza corpo. Gli angeli quindi raccolsero il sangue del suo costato con un calice di fuoco. E chi vide, è testimone e la sua testimonianza è vera. Ed egli sa che dice il vero affinché voi crediate; e tutto questo avvenne affinché si adempisse la parola della scrittura che dice: "Non saranno spezzate le sue ossa". E un'altra scrittura dice: "Guarderanno a lui quelli che hanno trafitto il suo costato". E tutte le gocce del sangue del Signore Gesù che furono versate[173] per le percosse del suo capo e per essere stato schiaffeggiato e per essere stato preso a calci e per essere stato trascinato e per essere stato picchiato e per essere stato flagellato e per essere stato cinto con la corona di spine e per essere stato inchiodato e per essere stato trafitto, e per tutte le sue ferite (che furono) 109.125. E col sangue della sua trafittura si aprirono le tre porte del paradiso che erano state chiuse per 5.500 anni dalla mano dei Cherubini e dei Serafini che avevano una spada di fuoco e una lancia di fuoco e un bastone di fuoco. E li rimosse dalle tre porte. E lo fece entrare in esso con il sangue del ladrone di destra, al tempo della sera. Quel sangue fece salire dallo sceol Adamo, avendolo preso per mano, con tutta la sua discendenza. E quando li ebbe fatti salire, lo glorificarono con la lode del profeta Mosè. Ed entrarono dove era stato aperto il paradiso con il suo sangue nel primo sabato e nella domenica, il grande sabato; fece uscire la moltitudine dallo sceol con esultanza. E li pose nell'Eden, il paradiso.

Capitolo 6

Miracolo che fu fatto per se stesso. E al tempo della sua morte, il Signore Gesù scese con la sua anima nello sceol. E quando i custodi della geenna lo videro, fuggirono. E ruppe 700 porte di bronzo e spezzò i catenacci di ferro. E fece scendere l'angelo della morte nello sceol e lo incatenò là. E con questa discesa liberò le nostre anime dalla discesa nello sceol dei profeti e di tutti i giusti, annunciò loro con il suo spirito l'annuncio della vita. E annunciò loro la liberazione di quelli che prima l'avevano rinnegato. E vissero nella loro penitenza, mentre aspettavano la pazienza del Signore,

[172] Cf. Gv 19,31-34.
[173] Cf. Gv 19,35-37.

coloro che vi erano al tempo della sua passione e della sua morte, e li battezzò stendendo la sua mano destra e sciolse gli incatenati nelle tenebre e nell'ombra della morte. E spezzò le loro catene.

Miracolo. E sul Calvario il Signore Gesù trattenne con pazienza i 7 arcangeli quando sguainarono le loro spade per annientare i Giudei. E con la sua misericordia fece placare la loro ira con la rottura del velo. E dopo che si fu strappato il velo del tempio e si fece in due dall'alto in basso, la terra tremò per l'esultanza come chi esulta per il nemico che ha annientato. Per la sua morte, il cielo si scosse e il sole e la luna e le stelle non fecero luce in quel momento. E si dissiparono le tenebre. E si spezzò la roccia. E si aprirono i sepolcri. E risuscitarono 500 morti dei cadaveri dei giusti che dormivano. E dopo questo si levarono ed entrarono nella città santa. E apparve loro e li videro molti[174]. Il Signore Gesù non li risuscitò solo per la sua morte, ma per la sua vita risuscitò dal sepolcro Adamo e Isacco e Giacobbe e i suoi dodici figli col profeta Mosè. E li fece stare tre giorni, affinché predicassero nel suo nome. E risuscitò le sante donne Sara e Rebecca e Rachele, poiché la risurrezione è vita, ed egli è la risurrezione e la vita[175]. E quanto al centurione e a quelli che erano con lui, custodivano il Signore Gesù. E quando videro il terremoto, e come così morì, avendo emesso un gemito, temettero molto e resero grazie al Signore. E tutti insieme dissero a una sola voce: "Veramente quest'uomo giusto era Figlio del vero Dio vivente"[176]. E la gente riunita, quando vide il Signore Gesù, e tutti videro questa cosa miracolosa e prodigiosa che si era compiuta, si batterono il petto. E ritornarono alle loro case e alle loro città e ai loro paesi mentre erano stupiti. E quelli che lo conoscevano, stavano lontano e lo guardavano. E molte donne che seguivano il Signore Gesù dalla Galilea e lo servivano con i loro beni, videro il Signore Gesù e videro questa cosa[177].

Capitolo 7

Mi affido a voi miei Signori, Padre e Spirito Santo. E Maria mia signora ti supplico, per tutti i patimenti del suo corpo e della sua anima, e per il suo inchiodamento e per la sua crocifissione mentre era coronato con la corona di spine, per la sua morte e per la sua discesa nello sceol, per la sua trafittura e affinché perdoniate tutti i peccati e salviate dalla pena di ogni peccato il nostro re Ḫāyla Śellāsē con la nostra regina Walatta Giyorgis.

[174] Cf. Mt 27,51-53.
[175] Cf. Gv 11,25.
[176] Cf. Mt 27,54.
[177] Cf. Mt 27,55.

Capitolo 8

Ēlohē Ēlohē Ēlmās Sabaqtāni[178],
per Adamo e la sua discendenza, che dicesti: Rabbuni[179],
come li liberi dal potere della morte giudicami,
mi inchino a te, o Signore, e mi inchino alla tua croce:
proteggimi come la pupilla dell'occhio e con l'ombra delle tue ali proteggimi[180].
Mio Dio, mio Dio, guardami oggi[181],
dicesti gridando al Padre tuo terribile;
come dicesti, Cristo, con parole di perfetto mediatore:
poiché ho restituito la mia umanità,
la perdizione fu diffidata, la maledizione fu svanita.
O Cristo, assetato come i sofferenti,
e invocante l'acqua, Cristo, secondo l'uso degli uomini moribondi,
paziente dei dolori, Cristo, che sei chiamato agnello,
dissetami con l'acqua del tuo ventre con il calice di Sutu'ēl (Ezra)[182],
e non con il vino del castigo, con il calice della violenza.
O tu che fosti abbeverato con fiele ed aceto,
quando la tua lingua era asciutta e quando la tua gola era assetata,
Cristo, tu accettasti l'ingiuria ad opera degli anziani:
perché fosti crocifisso e moristi fuori
se non salvi dalla condanna me peccatore?
Disse l'angelo della morte quando lo bruciasti con le fiamme:
Ma lascia che prima io — la morte — ti prenda, prima
della tua presenza, o Cristo, in faccia a Pilato, un istante;
per ricompensarti non mi basterebbero
il cielo e la terra se fossero miei.
O tu che fosti computato con quelli che furono crocifissi con te,
con l'affidare la tua anima al Padre tuo altissimo,
l'angelo della morte lasciò che uscisse l'anima per sua virtù,
con tutto il tuo cuore solo e con tutta la tua mente,
amami, amami e sii con me.
O tu che rendesti la tua anima chinando il capo e il collo,
affinché salvassi le anime degli uomini dalla tribolazione dei vermi e delle fiamme,
quando giungesti sulla croce, tu che non eri stato per nulla abituato;
l'onda fiammeggiante non mi sommerga come Ruben[183],
la nave della salvezza sia per me la tua croce, Figlio.
O tu che moristi, dopo che il tuo corpo patì,
per l'inchiodamento e ancora per la crocifissione,

[178] Mc 15,34.
[179] Cf. Mc 10,51; Gv 20,16.
[180] Sal 16,8.
[181] Cf. Mt 26,47.
[182] Cf. 4 Ezra 1,1.
[183] Cf. Gn 49,3.

il potere della tua morte che debilitò il potere della morte,
non apra per me, ora, il terzo sigillo,
e non mi renda suo cavallo nero[184].
O tu che scendesti unitamente con la tua anima,
per far salire le anime dallo sceol verso il paradiso che avevi voluto,
mentre lodo il mistero della tua discesa, che manifestamente,
essendo sceso nello sceol calpestò il suo potere,
rapì la preda di Satana.
O tu che fosti trafitto con l'acuminata lancia[185],
da quella gente che dileggiava per la tua umanità crocifissa[186],
essendo perforata la sommità del capo, Cristo, con l'imposizione della corona[187],
se ho peccato col pensiero o con la parola,
perdonami, Dio mio, Padre di misericordia.
O tu che hai aperto il paradiso con il tuo sangue,
non con il sangue dell'uomo che egli trovò essiccato;
dopo aver legato la morte con le funi dell'anima, Cristo,
salvami per la tua trafittura da questo castigo,
che il re Davide scelse.
Le trafitture delle tue mani e dei tuoi piedi e la trafittura del tuo petto,
e le percosse al tuo capo, con lo schiaffeggiamento del tuo volto,
la flagellazione del tuo dorso inoltre e la trafittura del tuo costato,
ricordando tu, o Signore, abbi pietà di me,
poiché tu sei buono e misericordioso e clemente.

Della domenica

Capitolo 1

Omelia della passione e della morte del Redentore del mondo e amante degli uomini, Cristo, che si legge al tempo del vespro.

E nel tempo del vespro il Signore Gesù compì la quinta ora nella sua vita e nella sua morte, essendo stato crocifisso sul legno della croce, poiché fu crocifisso nella sua vita da mezzogiorno fino all'ora nona e dall'ora nona fino all'ora undicesima nella sua morte. E non trovò uno dei suoi parenti e dei suoi discepoli e della gente che credeva in lui che lo facesse scendere. E quando i Giudei seppero che non c'era nessuno che lo facesse scendere, chiesero a Pilato di dare le spoglie del suo corpo e di bruciarlo con fuoco, poiché erano molti i nemici del Signore Gesù. Come disse egli stesso nella sua vita: "Invero il mondo mi odia, poiché sono testimone contro di loro e continuo ad esserlo per la malvagità dello loro opere"[188]. E disse ancora:

[184] Ap 6,5.
[185] Cf. Gv 19,34.
[186] Cf. Mt 27,49.
[187] Cf. Mt 27,29; Mc 15,17; Gv 19,2.
[188] Gv 7,7.

"Chi odia me, odia il Padre mio"[189]. Quando invero non feci per loro l'opera che altri non fece, furono salvi e non ebbero colpa. Ora invero mi vedono e odiano me e il Padre mio, affinché si compia ciò che è scritto nella loro legge: "Mi odiarono invano". E Pilato disse ai Giudei: "Quanto a me, non brucerò col fuoco il corpo del Figlio di Dio che manifestò miracoli e prodigi nella sua vita e nella sua crocifissione e nella sua morte".

Capitolo 2

E venuta la sera del giorno di venerdì, vennero Giuseppe e Nicodemo ed entrarono da Pilato e lo pregarono e gli dissero: "Dacci la salma del corpo di Gesù: pellegrino e passante non c'è di aiuto. Dacci il cadavere del corpo di Gesù che è appeso sul legno della croce al freddo e al dileggio. Dacci il cadavere del corpo di Gesù, solitario, che non è conosciuto da chi viene e da chi va. Lo caleremo dall'alto della croce e lo avvolgeremo e lo seppelliremo in un sepolcro". E avendo sentito, Pilato si meravigliò e disse: "Come è morto?". E gridò a un soldato e gli disse: "È forse consumata la morte?". E disse: "Sì, è morto". E, saputo che era morto, ordinò che dessero loro il corpo del Signore Gesù. E quelli andarono nel luogo della crocifissione del Signore Gesù e si prostrarono a lui. E tolsero i chiodi di ferro dalle sue mani e dai suoi piedi e dal suo petto. E sciolsero la fune dai suoi fianchi che lo legava con la croce e dopo calarono dall'alto della croce il Signore Gesù. E quando l'ebbero calato, giacque con le sue piaghe e con le sue ossa e con il suo sangue senza muoversi e immobile. E quelli videro come i suoi occhi, con la sua morte per noi, si chiudevano. E come si chiudevano le sue orecchie con la morte per noi. E si chiuse la sua bocca con la morte per noi. E come furono legate le sue mani e i suoi piedi con la sua morte per noi, piansero su di lui e dissero: "Forse dormi: e come la morte ebbe potere su di te, vincitore della morte?". E subito si aprirono gli occhi del Signore Gesù come di un vivente, dopo che era morto da tre ore. E per la maestà dei suoi occhi aperti, Giuseppe e Nicodemo si spaventarono. E lo glorificarono con tre celebrazioni eucaristiche che udirono dalla salma del suo corpo santo. Egli poi parlò loro con molte parole. E di nuovo si chiusero i suoi occhi con la morte fino al giorno della risurrezione.

Capitolo 3

E Giuseppe e Nicodemo avvolsero il Signore Gesù con finissime tele nuove che nessun uomo aveva indossato. E lo avvolsero nel sudario con finissime tele ed aromi, secondo la legge dei Giudei quando fanno un funerale[190]. E quel Nicodemo che in passato era andato da lui di notte e gli

[189] Gv 15,23.
[190] Mt 27,57-60; Mc 15,42-47.

aveva detto: "Rabbi, crediamo che vieni da Dio per essere maestro, e non c'è nessuno che fa quello che tu fai senza che Dio sia con lui"[191]. Invero nostro Signore aprì a lui il mistero della sua crocifissione e della sua morte, mentre diceva come Mosè appese il serpente nel deserto. Così avvenne che il Figlio dell'uomo fu crocifisso, affinché tutti quelli che credono in lui non periscano, ma trovino la vita eterna. Infatti, Dio amò tanto il mondo fino a dare il suo Figlio unigenito in redenzione, affinché tutti quelli che credono in lui non periscano, ma trovino la vita eterna. E Dio non ha mandato il Figlio suo nel mondo per condannare il mondo, ma per salvare il mondo; chi crede in lui non sarà condannato[192]. E come lo ebbero avvolto in tele nuove, seppellirono il Signore Gesù in un sepolcro nuovo in cui non era stato stato sepolto uomo. Giovanni poi disse: "C'era un giardino in quel luogo dove avevano crocifisso il Signore Gesù. E in quel giardino c'era un sepolcro nuovo in cui non era stato sepolto nessuno. Là seppellirono il Signore Gesù poiché era la sera del venerdì dei Giudei[193], e il suo sepolcro era vicino. E fecero rotolare la grande pietra e (la) collocarono sull'entrata del sepolcro. Ed era il venerdì, il giorno della mattina del sabato. Le donne che lo seguivano dalla Galilea videro il suo sepolcro e così come era stato riposto il suo corpo. E finirono la sepoltura del Signore Gesù, e lo rinchiusero come i morti, mentre egli riempiva il cielo e la terra. Poiché è vera la parola che dice: "Come Giona restò nel ventre della balena tre giorni e tre notti, così sarà il Figlio dell'uomo nel ventre della terra tre giorni e tre notti"[194]. E, con la sua sepoltura prodigiosa, estinse per noi la corruzione del sepolcro. Ed essendosi riuniti i capi dei sacerdoti e i farisei presso Pilato, gli diedero in dono 133 denari d'oro e gli dissero: "O signore, ricordiamo ciò che disse questo impostore mentre viveva: Dopo tre giorni risusciterò. Ordunque, ordina che custodiscano il suo sepolcro per tre giorni affinché non vengano i suoi discepoli di notte e non rubino il cadavere del suo corpo e non dicano alla gente che è risuscitato dai morti. E sarà un errore peggiore del primo". E Pilato, per quel donativo che aveva accettato, disse loro: "Prendete dei soldati della guarnigione e andate e custodite il suo sepolcro come sapete voi"[195]. E i capi dei sacerdoti e i farisei con le guardie andarono e sigillarono il sepolcro con 99 sigilli. E quattro ufficiali con 400 soldati restarono a custodire il sepolcro del Signore Gesù per tre giorni.

[191] Gv 3,2.
[192] Gv 3,14-18.
[193] Gv 19,40-48.
[194] Mt 12,40.
[195] Mt 27,63-66.

Capitolo 4

Quanto a nostro Signore, era il vincitore della morte e l'uccisore della morte e il distruttore della morte e l'annientatore della morte, come aveva detto ai Giudei: "Distruggete questo tempio e in tre giorni lo riedificherò"[196]. In verità, in verità risuscitò dai morti come un leone che si risvegliò dal suo sonno e come il forte che è stato lasciato dall'ebrezza del suo vino. Per la virtù del Padre suo e dello Spirito Santo, col suo potere, sciolse il vincolo della morte. Infatti la morte non poté prenderlo, mentre lasciò le vesti dell'avvolgimento funebre e rivestì le vesti della sua regalità. E con la sua risurrezione non violò i sigilli del sepolcro, come non aveva violato il sigillo della verginità della sua genitrice. E con le vesti del suo avvolgimento vivificò l'occhio del centurione e risuscitò un morto. E nel il suo sepolcro risuscitò il ladrone di destra quando Pilato lo seppellì in esso. E la sera il Signore Gesù entrò nel cenacolo le cui porte erano chiuse, dove erano i suoi discepoli radunati per paura dei Giudei, per confortarli e allietarli. E il Signore Gesù disse loro: "Pace a voi, non temete e non abbiate paura, sono io". Essi invero temevano e avevano paura e sembrava loro che fosse apparso loro uno spirito. E il Signore Gesù disse ai suoi discepoli: "Cosa vi spaventa e cosa ha suscitato il pensiero nel vostro cuore? Guardate le mie mani e i miei piedi e toccatemi, poiché uno spirito non ha carne e ossa come vedete che io ho". E mostrò loro le sue mani e i suoi piedi e il suo costato, e i suoi discepoli gioirono quando videro nostro Signore. E ancora disse loro: "Pace a voi: come il Padre mio ha mandato me, anch'io mando voi". E avendo detto questo, alitò su di loro e disse loro: "Ricevete lo Spirito Santo: a coloro cui perdonerete i peccati, saranno perdonati, e a coloro ai quali non li perdonerete non saranno perdonati"[197].

Capitolo 5

E all'ottavo giorno, il Signore Gesù apparve ancora ai suoi discepoli, essendo entrato nel cenacolo che era chiuso, e disse loro: "Pace a voi". E disse a Tommaso: "Stendi le tue dita e guarda le mie mani e poi tocca il mio costato". E Tommaso tastò quel corpo e vide il segno dei chiodi che portava il Verbo, mentre era inchiodato nel suo corpo. E quando Tommaso ebbe toccato, la sua mano si bruciò col fuoco della divinità. E Tommaso si spaventò e gli disse: "Mio Signore e mio Dio". E il Signore Gesù gli rispose e gli disse: "Perché mi hai visto, mi hai creduto: beati quelli che crederanno in me senza avermi visto". E il Signore Gesù compì davanti ai suoi discepoli molti altri miracoli che non sono scritti in questo libro, e questo invero fu scritto affinché voi crediate che Gesù Cristo è il Figlio

[196] Gv 2,19.
[197] Gv 20,19-23.

di Dio, e, avendo voi creduto nel suo nome, troviate la vita eterna"[198]. E il Signore Gesù rimase con i suoi discepoli 40 giorni[199].

Capitolo 6

E il quarantesimo giorno ascese al cielo in una nube luminosa e su un carro di luce, con giubilo e al suono del corno, seduto sul carro dei Cherubini, e volò sulle ali del vento. E insegnò nel mondo degli angeli 9 giorni. E nel primo giorno gli angeli lo servirono e si prostrarono a lui. E nel secondo giorno lo glorificarono e si prostrarono a lui. E nel terzo giorno lo glorificarono le Potestà e si prostrarono a lui. E nel quarto giorno lo glorificarono i Principati e si prostrarono a lui. E nel quinto giorno lo lodarono i Troni e si prostrarono a lui. E nel sesto giorno lo lodarono le Virtù e si prostrarono a lui. E nel settimo giorno lo lodarono i Prìncipi e si prostrarono a lui. E nell'ottavo giorno gli resero grazie i Serafini e si prostrarono a lui. E nel nono giorno lo glorificarono i Cherubini e si prostrarono a lui. E con la sua ascensione preparò per noi la via dei cieli e aprì per noi la porta del cielo. E nel decimo giorno sedette sul suo trono altissimo alla destra del Padre suo. Poiché Dio, il Padre suo, gli aveva detto: "Figlio mio, siedi alla mia destra"[200]. E alla sua destra era lo Spirito Santo. E ascese in gloria nei cieli. Così verrà di nuovo nella sua gloria e nella gloria del Padre suo e nella gloria dello Spirito Santo e nella gloria dei suoi angeli, mille miriadi e migliaia di miriadi sulla nube del cielo, come una folgore che viene da oriente e appare fino a occidente, con la sua croce e i suoi chiodi e la corona di spine e con la lancia con cui fu trafitto il suo costato e il suo vaso e la spugna, versando il sangue dei suoi piedi e delle sue mani inchiodati e il sangue del suo costato trafitto per completare la sua virtù e la sua bontà in eterno.

Capitolo 7

Mi affido a voi miei Signori, Padre e Spirito Santo e ti supplico, Maria, mia Signora, per tutti i patimenti del suo corpo e del suo spirito e per il suo inchiodamento[201] e per la sua crocifissione, mentre era coronato con la corona di spine[202], per la sua morte e per la sua discesa nello sceol[203], per la trafittura[204] e per la sepoltura di Gesù Cristo[205], affinché perdoniate tutti

[198] Gv 20,26-31.
[199] Cf. At 1,3.
[200] Cf. Sal 109,1; Mc 12,36; Lc 20,42; At 2,34.
[201] Cf. Gv 20,25.
[202] Cf. Mt 27,29; Mc 15,17; Lc 23,33; 24,20; Gv 19,2.
[203] Mt 27,50.
[204] Cf. Gv 19,34.
[205] Cf. Mt 27,57-61; Mc 15,42-47; Lc 23,50-55; Gv 19,34-42.

i suoi peccati e affinché liberiate dalla pena il nostro re Ḫāyla Śellāsē e la nostra regina Walatta Giyorgis.

Capitolo 8

O tu che compisti cinque ore
sopra la croce, Cristo, mentre continuavi la crocifissione[206],
con il tuo corpo vivo e con il tuo corpo morto:
non uccidedermi all'improvviso e concedimi il tempo della penitenza,
come ai Giudei concedesti quarant'anni[207].
Chiesero a Pilato di far calare il tuo corpo, Figlio[208],
affinché non pernottasse crocifisso e inchiodato con la sua croce,
dall'amore dei Giudei che si allontanarono dal tuo amore, Cristo,
quando ti calarono, dissero con parole di glorificazione:
Essendo sceso dalla sua croce attuò la vita per tutti.
O tu che fosti avvolto, secondo la legge dei Giudei defunti,
con aloe e mirra e con tele finissime[209],
(con) gli occhi aperti, Cristo, mentre eri veramente morto:
mio Dio non farmi stare nel luogo dell'occaso,
poiché là si preparò il giudizio e la condanna.
O tu che fosti calato nella polvere della morte, in basso,
e i giusti delle due leggi ti seppellirono, o Cristo,
come il sepolcro, il monumento di Giuseppe nel giardino[210],
ti contenne, mentre era di tre cubiti,
e come fosti disteso in esso fino alla risurrezione?
O tu che risorgesti dopo essere stato disteso in pace,
come per sua virtù risorse il giovane leone terribile[211],
e come Noè che si risvegliò dall'ebbrezza del vino soave[212],
col suo sangue purifica, o Signore, il sangue del tuo servo infermo:
non forse col tuo sangue si purifica il sangue?
O tu che ascendesti con grande gloria[213],
e non impedisti l'ascesa del fuoco acceso dell'aria,
che non rimanesti, Cristo, nel quarto cielo,
quando vedesti la città in cui piangesti il tuo pianto[214],
lavami e santifica me, uomo peccatore[215].

[206] Cf. Mt 27,46.
[207] Cf. Es 24,18.
[208] Cf. Mc 15,43.
[209] Cf. Mc 16,1.
[210] Cf. Mc 15,46.
[211] Cf. Rm 14,9; Ap 5,5.
[212] Cf. Gn 9,21.
[213] Cf. Gv 6,13; Rm 10,6.
[214] Lc 19,41.
[215] Cf. Gv 13,8-9.

O tu che siedi alla destra del Padre santo[216],
e non alla sinistra,
mentre alla tua destra è lo Spirito Santo terribile;
non desti forse, o Signore, non dai forse come dà il mondo?[217]
Donami oggi la salvezza del corpo e dell'anima.
O tu che verrai nella gloria di miriadi di virtù[218],
nella tua gloria e nella gloria del Padre e nella gloria dello Spirito Santo eccelso,
la tua croce, Cristo, che non consumasti la spalla[219],
fa riposare la mia anima, o Signore, nel riposo luminoso,
il mio corpo pingue non veda l'impurità del corpo.
Gloria a te, mio Dio, per il numero delle tue molte percosse[220],
gloria a te, mio Dio, per il numero dei tuoi molti schiaffi[221],
gloria a te, mio Dio, per il numero dei tuoi molti colpi di flagello[222],
gloria a te mio Dio, per il numero delle tue molte piaghe,
accoglitore della morte, mio re, gloria a te.

O mio Signore Gesù Cristo, perdona i miei peccati e rimetti le mie colpe e i miei delitti e sottometti il mio nemico e il mio avversario, di me, tuo servo, abba Luqās. Nei secoli dei secoli, amen e amen, sia, sia, che mi concedesti di terminare l'opera.

Abbreviazioni bibliografiche

Banes Ioannes = *Orationi di S. Brigida stampate d'ordine della Sac. Congregatione di propag. fide con la traduttione dalla lingua italiana nell'araba di Gioseppe Banese Maronita lettore delle lingue siriaca & arabica nel Collegio della medesima Propaganda Fide.* In Roma: nella stamperia di detta S. Congregatione, 1677.

Brigida = *Orationes sancte Brigitte cum oratione sancti Augustini.* Stampata a Roma da Marcello Silber [non prima del 1510].

Brigida 2008 = Santa Brigida di Svezia, *Rivelazioni*, Gribaudi Editore, Milano 2008.

BS 1-12 = *Bibliotheca Sanctorum*, I-XII voll., Roma 1961-1969.

Cecchetti = Igino Cecchetti, *Brigida di Svezia, santa, fondatrice dell'ordine di S. Salvatore*, BS III, 1963, coll. 439-530.

Cerulli = Enrico Cerulli, *I manoscritti etiopici della Bibliothèque Royale de Bruxelles*, in "Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche", Serie VIII, vol. IX, fasc. 11-12, 1954, pp. 516-521.

Conti Rossini = Carlo Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, "Journal Asiatique" 6, 1915, pp. 189-238.

Del Re = Nicolò Del Re, *Schönau, Elisabetta di, santa*, BS XI, 1968, coll. 730-732.

[216] Mc 16,19.
[217] Gv 14,27.
[218] Mt 16,27.
[219] Gv 19,17.
[220] Cf. Mt 26,68; 27,30; Lc 22,64.
[221] Mc 14,65; Gv 18,22; 19,3.
[222] Mt 27,26; Mc 15,15.

Dillmann = Augustus Dillmann, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico Asservantur, Pars tertia, codices Aethiopicos amplectens*, Londini 1847.

Egberto di Schönau = *Sanctae Elisabeth vita.* Partim ab ipsamet dictata, partim ab Eckberto fratre Scripta, *Patrologia Latina* 195, coll. 119-194.

Graf 1949 = Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.* III. *Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrunderts, Melchiten, Maroniten* (Studi e Testi 146), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1949.

Graf 1951= Georg Graf, *Geschichte der christlischen arabischen Literatur.* IV. *Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahhrhunderts, Syrer, Armenier, Kopten, Missionsliteratur, Profanliteratur* (Studi e Testi 147), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1951.

Grébaut-Tisserant = Sylvanus Grébaut – Eugenius Tisserant, *Codices Æthiopici Vaticani et Borgiani, Barberinianus Orientalis 2, Rossinianus 265*, Romae 1935.

Hammerschmidt = Ernst Hammerschmidt, *Äthiopische Handschriften vom Ṭānāsee 2: Die Handschriften von Dabra Māryām und von Rēmā*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1977.

Lusini = Gianfrancesco Lusini, *Dərsanä maḥyäwi*, "Encyclopaedia Aethiopica", 2: D-Ha, Wiesbaden 2005, p. 138.

Matilde = *Libro della Grazia speciale, Rivelazioni di Santa Metilde vergine dell'Ordine di S. Benedetto*, con prefazione di S.E. il Card. Schuster Arcivescovo di Milano, Varese 1939.

Pásztor = Edith Pásztor, *Elisabetta d'Ungheria, langravia di Turingia, santa*, BS IV, 1964, coll. 1110-1121.

Pedersen = Kirsten Pedersen, *The Mälkē': an Ethiopian Prayer of Latin Origin?*, "Proceedings of the Eight In ternational Conference of Ethiopian Studies" (University of Addis Ababa, 1984), ed. by Taddesse Beyene, 2, Addis Ababa 1989, pp. 547-560.

Revelationes = Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae. II. Sanctæ Mechtildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti *Liber Specialis Gratiæ* accedit Sororis Mechtildis ejusdem Ordinis *Lux Divinitatis* opus ad codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. Monachorum cura et opera. Apud H. Oudin Fratres, Pictavii – Parisiis, MDCCCLXXVII.

Temperini = Lino Temperini (a cura), *Santa Elisabetta d'Ungheria nelle fonti storiche del Duecento.* Biografia e spiritualità, Atti del processo di canonizzazione, Le fonti storiche del Duecento. Edizioni Messaggero di Padova, 2008.

Vosté = J.M. Vosté, *Traductions arabes et caldéenne des XV Oraisons de Snte. Brigitte*, in "Nordisk Tidsskrift för Bok- och Biblioteksväsen", årg. XXVII, 1940, Stockholm, pp. 75-80.

Walz = Angelo Walz, *Matilde di Hackeborn, o di Helfta*, BS IX, 1967, coll. 96-101.

Summary

"The Homily of the Savior" comprises a treatise on the Passion of Christ, especially with regard to the number of slaps He suffered, and the blows and wounds He received according to the writings of the mystics, Saints Bridget of Sweden, Matilda of Helfta, and Elizabeth of Hungary. The Ethiopic text, in Ge'ez and Amharic, is found in several manuscripts beginning with the 17th century, as well as in a few editions, but there are no known translations besides the one offered here.

Osvaldo Raineri

Via di Pietra, 70
00186 Roma

Georges Ruyssen, S.J.

Une médiation pontificale : Léon XIII et les massacres arméniens dans l'Empire ottoman des années 1894-1896

Les populations arméniennes de la région de Sassun, à l'ouest du lac de Van, à l'intérieur de l'Empire ottoman furent durant l'été 1894 l'objet de massacres perpétrés par les troupes turques. Une fois de plus, la nation arménienne attira tragiquement l'attention des puissances européennes. Déjà en 1878 le Traité de Berlin avait consacré l'article 61 à la question arménienne dans le contexte de la protection des minorités chrétiennes dans l'Empire ottoman. Cette question devenait toutefois plus difficile et urgente avec le mouvement pour l'indépendance ou au moins pour une plus grande autonomie des arméniens vivant sous la domination ottomane. Au cours des années 1894-1896 la crise arménienne se déploya dans toute son ampleur par des massacres sans commune mesure avec le passé et se propagea dans tout l'Empire ottoman. Ces événements douloureux seront par la suite appelés « les massacres hamidiens », vocable dérivé du nom du Sultan Abdul Hamid II[1].

Si les faits sont désormais bien connus et documentés, l'intense activité diplomatique déployée par le Saint-Siège au cours de cette période est beaucoup moins divulguée[2]. Le Pape Léon XIII, le Cardinal Secrétaire

---

[1] Abdul Hamid II (1842-1918), 34ième Sultan ottoman, régna de 1876 à 1909. Après avoir introduit en 1876 la constitution et le parlement, ceux-ci furent suspendus deux années après et remplacés par un régime autocratique devenant de plus en plus opprimant à partir des années 1880. Abdul Hamid II appuya le mouvement panislamique. Malgré la révolution constitutionnelle de 1908 il continua à s'accrocher au trône pendant 9 mois, mais fut finalement déposé en avril 1909. Cf. E. J. Zürcher, *Storia della Turchia, Dalla fine dell'Impero ottomano ai giorni nostri*, Roma 2007, p. 432.

[2] Cet article se base sur la correspondance diplomatique qui se trouve essentiellement dans les Archives vaticanes : Archivio Segreto Vaticano (ASV), Segreteria di Stato, Busta separata n° 174 : Questione Armena. Déjà le Comte Soderini avait inséré dans son ouvrage *Il Pontificato di Leone XIII 1878-1903* un chapitre intitulé *"L'Armenia"* traitant des massacres des années 1894-1896. L'édition de ce chapitre se trouve dans E. Soderini, *Il Pontificato di Leone XIII 1878-1903, I rapporti con l'Armenia*, edizione e commento a cura di G. Ruyssen, Londres 2010. On peut lire aux pages 275-277 de ce-même fasiciule de OCP (2011) un

d'Etat Mariano Rampolla, le Délégué apostolique à Constantinople Mgr Augusto Bonetti, ensemble avec l'énergique patriarche arménien catholique Étienne Pierre X Azarian, consacrèrent tous leurs efforts à la pacification des provinces anatoliennes de l'Empire ottoman. L'objectif était d'améliorer le sort des arméniens et d'arrêter tout massacre.

Affrontant l'internationalisation de la question arménienne suite aux massacres de Sassun, ainsi que l'opinion publique européenne sensibilisée et mobilisée par la presse et par les hommes politiques tel que Lord Gladstone en Angleterre, le Sultan et le gouvernement ottoman décidèrent de recourir à la médiation du Pape Léon XIII afin de rassurer les sujets ottomans chrétiens et de tranquilliser les puissances européennes. Ainsi s'exprimait le grand vizir au Patriarche Azarian:

> [...] vogliamo un servizio del Santo Padre [...] per scongiurare questa tempesta e posso assicurarvi che in scambio S.M.I. il Sultano e la Sublime Porta renderanno al cattolicesimo i più preziosi servizi [...][3].

Le Sultan voulait surtout éviter une conférence européenne au sujet de la question arménienne en lien avec l'article 61 du Traité de Berlin et désirait maintenir le fragile équilibre au sein de son empire de plus en plus menacé par la rivalité et les intérêts des puissances européennes (l'expansion russe dans les provinces arméniennes, les tentatives de l'Angleterre d'établir une principauté arménienne autonome). La médiation pontificale devenait ainsi l'instrument pour calmer le jeu et modérer les exigences des puissances quant à la solution pacifique de la question arménienne. A l'égard des bons offices pontificaux invoqués afin de conjurer la tempête (« per scongiurare siffatta tempesta ») le Cardinal Rampolla exprimait les sentiments de sympathie et d'amitié du Saint Père ainsi que ses bonnes dispositions pour donner suite au désir exprimé par le grand vizir (« i sentimenti di simpatia e di amicizia del Santo Padre e delle benevoli disposizioni onde è animato per secondare il desiderio espressole dal Gran Vizir »). Le Saint-Siège se présenta d'ailleurs comme une puissance essentiellement conservatrice et conciliatrice en faveur de la paix (« una potenza essenzialmente conservatrice e conciliatrice di pace »), utilisant sa force morale

compte-rendu du manuscrit de Soderini édité par Ruyssen. Pour un commentaire récent cf. M. Jačov, "Leone XIII, la diplomazia Europea e la questione armena" in *La papauté contemporaine (XIX-XX siècles) – Il papato contemporaneo (secoli XIX-XX)*, J.P. Delville & M. Jačov (eds.), Leuven – Città del Vaticano 2009, 169-194. Sur les massacres hamidiens en général, cf. V. N. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide, Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*, Providence – Oxford 1995, p. 61-176.

[3] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena A, n. 21763, Lettre du Patriarche Azarian au Cardinal Rampolla du 5 décembre 1894.

pour la sauvegarde des autorités constituées, pour le maintien de l'ordre en vue d'assurer aux peuples et aux états les bienfaits de la paix (« salvaguardia delle autorità costituite, al mantenimento dell'ordine e ad assicurare ai popoli e agli stati i benefici della pace »)[4].

Faisant un accueil favorable aux propositions turques, le Saint-Siège se concentrait également sur l'amélioration du sort des populations arméniennes angoissées, et à ce titre insista sur l'adoption par le gouvernement ottoman de mesures pacifiques en faveur des provinces arméniennes dévastées. De telles mesures faciliteraient les bons offices du Saint-Siège auprès des puissances. Le Patriarche Azarian recevait les instructions suivantes:

> [Si deve anche] insistere privatamente sulla necessità che il governo ottomano non indugi ad adottare misure che manifestino i suoi intendimenti pacifici [...] questo [cioè l'adozione di tali misure] senz'altro faciliterebbe anche alla Santa Sede il compito [...] di agire presso le potenze cristiane allo scopo di indurle ad accettare una soluzione pacifica della questione [bisogna] suggerire la nomina di alcuni governatori e sotto-governatori cristiani per le provincie che ora traversano un periodo di agitazione[5].

Les nonces apostoliques accrédités dans les diverses capitales européennes sondèrent patiemment l'attitude des puissances à l'égard d'une médiation pontificale œuvrant pour une solution pacifique de la question arménienne. La proposition initiale visait la nomination de gouverneurs et de vice-gouverneurs chrétiens pour les provinces arméniennes; une seconde visait la constitution d'une gendarmerie mixte (chrétienne-musulmane) se contrôlant réciproquement. Le fruit de la médiation pacifique du Saint-Siège avait également pour objectif d'éviter un conflit religieux et d'écarter l'occupation russe des provinces arméniennes. Le Patriarche Azarian synthétisa bien la chose:

> Il primo frutto dell'intervento del Santo Padre, cioè di prevenire che la questione degenerasse in un conflitto religioso [...] che sarebbe veramente funesto non solo per questo governo ma bensì ancora per il cattolicesimo in Turchia, perché fra le altre cose faciliterebbe maggiormente l'occupazione russa delle provincie armene, e questo solo sarebbe un disastro per gli interessi cattolici[6].

[4] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena B, n. 21769, Lettre du Cardinal Rampolla au Patriarche Azarian du 19 décembre 1894.

[5] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena B, n. 21763, Lettre du Cardinal Rampolla au Patriarche Azarian du 19 décembre 1894.

[6] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena B, n. 21987, Lettre du Pa-

Il était évident qu'une solution pacifique moyennant des réformes porteraient des fruits spirituels à l'avantage du Saint-Siège en raison du fait que les notables arméniens seraient extrêmement satisfaits si le projet proposé par le Saint-Siège était adopté de manière sincère, gagnant ainsi pour toujours leur bonne volonté (« i notabili armeni gregoriani sarebbero sommamente soddisfatti se venisse adottato lealmente il progetto in discorso e la Santa Sede se ne guadagnerebbe per sempre l'animo »)[7]. La médiation pontificale débuta sous les meilleurs auspices; les nonces à Madrid, Paris, Munich, Lisbonne, Bruxelles et Vienne rapportèrent tous les bonnes dispositions des puissances européennes en faveur d'une solution pacifique de la question.

Toutefois cet effort diplomatique du Saint-Siège rencontra bien vite des difficultés majeures. La première était le Sultan qui, suspicieux et jaloux de son pouvoir autocratique, fit tout pour ralentir et dresser des obstacles contre tout type de réforme visant la pacification des provinces arméniennes; la seconde difficulté résidait dans l'inaction des puissances européennes hésitant à faire pression sur le Sultan afin qu'il introduise les réformes nécessaires. La troisième difficulté comprenait la radicalisation des esprits, aussi bien de la part du fanatisme musulman que de la part des comités révolutionnaires arméniens militant pour l'indépendance et incitant à l'insurrection et à l'usage de la force. A la suite d'un autre fameux discours de Lord Gladstone dénonçant le gouvernement ottoman, le Patriarche Azarian écrivit:

> Intanto la tensione fra gli armeni e i maomettani nelle provincie specialmente agitate diviene ogni di più intensa e si temono nuovi avvenimenti luttuosi. La dilazione ripetuta nell'esecuzione delle riforme divenute indispensabili per la sicurezza dei cristiani contribuisce ad esasperare gli armeni; quindi i comitati loro rivoluzionari si appigliano a delle misure violente [...] e attentano alla vita di quei loro nazionali che credono essere spioni del governo turco o assai turco-fili [...] Tutto questo fa vedere la gravità della situazione e la necessità di portarvi [...] il necessario rimedio: nelle provincie i maomettani generalmente non fanno più distinzione fra armeni gregoriani e cattolici; quindi allo scoppio di avvenimenti sanguinosi neanche i nostri verranno risparmiati; la strage di Sassun è ormai verificata e la rimembranza di questo grave fatto doloroso manterrà sempre viva l'agitazione e l'esasperazione della nazione armena, finché concessioni fondamentali non verranno a migliorare seriamente

triarche Azarian au Cardinal Rampolla du 26 décembre 1894.

[7] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena B, n. 22333, Lettre du Patriarche Azarian au Cardinal Rampolla du 11 janvier 1895. Le terme "gregoriani" (grégoriens) indique les arméniens appartenant à l'Église arménienne apostolique fondée par Saint Grégoire l'Illuminateur en 301.

> l'attuale situazione. Il gabinetto attuale non sembra poter portar a buon fine si gravissimo negozio. Conviene pregare che si stabilisca alla fine un accordo fra le potenze interessate e il Sultano per salvare l'Oriente di una gran catastrofe di cui è minacciato[8].

La prière du Patriarche ne fut cependant pas exaucée et à partir de juin 1895 la médiation pontificale s'enlisa dans de nouveaux massacres. Des événements sanguinaires eurent lieu à Constantinople vers la fin du mois de septembre 1895. Une manifestation d'arméniens devant la Sublime Porte dégénéra en violence et suscita une répression armée qui tourna au massacre générale:

> Il comitato segreto rivoluzionario ha pianificato una dimostrazione pacifica degli armeni di Costantinopoli presso la Porta il 27 e 28 settembre. [...] Gli armeni [...] si diressero in numero di circa 5000 tutti armati o di pugnale o di rivoltella che tenevano nascosti verso la Porta. [...] Uno dei gruppi è stato invitato a disperdersi, ma un colpo di rivoltella è partito dal gruppo [...] a questo primo colpo altri successero uccidendo e ferendo un gran numero di gendarmi. Questi naturalmente incominciarono a rispondere con colpi di baionette e di fucile e da una parte e dall'altra parte cadevano numerose vittime. [...] Le cose però cambiarono aspetto verso le due pomeridiane. Gli [...] studenti di teologia turchi erano stati prevenuti dal prefetto della polizia [...] di tenersi pronti in caso di bisogno. [...] Furiosamente si scagliarono sopra gli armeni. Da questo momento incominciarono le nefande rappresaglie dei turchi, imperocché gli [studenti] fanatici ed avidi di sangue cristiano non si accontentarono di unirsi ai gendarmi per far disperdere gli armeni ma inseguivano i fuggenti [...] trucidandoli barbaramente ed inferocendo contro gli stessi cadaveri nelle maniere più raccapriccianti. Questi truci fatti motivati non più dal diritto di difesa ma dallo spirito di fanatismo e di barbarie continuarono giorno e notte dal 30 settembre al 3 ottobre. [...] Tutti gli ambasciatori fecero rimostranze collettive presso il Sultano contro l'eccessiva ed arbitraria repressione esercitata da tre giorni dai turchi contro gli armeni[9].

Ces événements allaient donner le coup d'envoi à des massacres généralisés commis dans tout l'Empire ottoman (Trébizonde, Diarbekir, Erzeroum, Sivas, Bitlis, Marasc). Le Délégué apostolique Bonetti et le Patriarche Azarian envoyèrent continuellement au Saint-Siège des rapports contenant des informations détaillées au sujet des tueries, des pillages, des incendies, des vols et des conversions forcées à l'islam (le massacre

[8] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena B, n. 26966, Lettre du Patriarche Azarian au Cardinal Rampolla du 19 août 1895.

[9] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena B, n. 26741, Rapport du Délégué apostolique Bonetti au Cardinal Rampolla du 4 octobre 1895.

spirituel). La médiation pontificale et le projet de réformes étaient bien vite dépassés par l'ampleur de tels événements tragiques.

Les efforts diplomatiques du Saint-Siège, tout en continuant d'insister sur la nécessité des réformes, se concentrèrent désormais sur l'urgence immédiate d'arrêter les massacres. C'est dans ce sens que Léon XIII dans son allocution consistoriale du 29 novembre 1895 attira l'attention des puissances européennes et de l'opinion publique sur les massacres qui frappèrent la nation arménienne[10]. Malheureusement les puissances firent l'oreille sourde devant les insistances du Saint-Siège pour une intervention décisive et musclée — même armée — pour arrêter cette tragédie, à laquelle le Sultan était bien décidé d'assister jusqu'à la fin. L'action des puissances se limita à l'envoi de notes de protestations diplomatiques qui ne produirent aucun effet.

> [...] in tutte le provincie han avuto luogo delle vere carneficine, e non è improbabile che tali atti di barbarie continuino perché il fanatismo musulmano contro i cristiani è oramai troppo eccitato e la sete di sangue non ha limiti. Le truppe stanziate [...] quando non prendono parte attiva ai massacri [...] non osano certamente opporsi ai loro correligionari per difendere i cristiani. Le note diplomatiche collettive degli ambasciatori delle grandi potenze non hanno avuto [...] effetto, ed è per questo che le stesse potenze si sono decise ad inviare le loro flotte nelle vicinanze dei Dardanelli affine di intimidire il Sultano. Ma che potrebbe fare il Sultano in presenza del fanatismo turco scatenato da prima contro gli armeni ed ora contro tutti i cristiani in generale?[11].

Face à la passivité des puissances les comités révolutionnaires arméniens devenaient de plus en plus impatients. Au lieu de contribuer à la sérénité et au calme, leurs actes de violence et de chantage accompagnés de menaces de mort semèrent un climat de terreur. Les puissances justifièrent leur silence sous motif d'éloigner le spectre d'une guerre européenne ayant comme enjeu la question arménienne. Il leur apparaissait tout aussi important de maintenir l'intégrité territoriale de la Turquie et de conserver jalousement le précieux équilibre de leurs intérêts mutuels. La mission manquée de la Croix Rouge en Anatolie pour secourir les survivants des massacres est emblématique de cette attitude[12]. Le prétexte pour

[10] Leo XIII, *Allocutio habita in Consistorio Die XXIX Novembris 1895, Osservatore Romano* 30-11-1895, 1.

[11] ASV, Seg. Stato, Busta separata n° 174: Questione Armena B, n° 27794, Rapport du Délégué apostolique Bonetti au Cardinal Rampolla du 15 novembre 1895.

[12] En ce qui concerne le nombre de victimes des massacres commis à partir du mois d'octobre jusqu'à la fin du mois de décembre 1895 inclus, cfr. le rapport intitulé *Evénements de 1895 en Asie Mineure.* Ce rapport compilé et approuvé par les 6 puissances européennes

annuler cette mission était que, du moment où les arméniens recevraient l'assistance de la Croix Rouge, ils seraient qualifiés comme belligérants, alors qu'en réalité il ne s'agissait que de femmes et d'enfants ayant survécu aux massacres. La seule opération qui se voyait couronner d'un certain succès fut l'intervention et la médiation des consuls européens à Zeitoun, nid de résistance armée des arméniens contre les troupes turques. L'objectif de cette médiation consulaire était d'éviter un massacre général après la reddition des arméniens[13].

Au milieu d'un tel désastre frappant si durement tous les diocèses arméniens catholiques l'unique consolation pour le Saint-Siège et pour le Patriarche Azarian résidait dans le mouvement de conversion des grégoriens, qui cherchaient à se protéger voyant qu'en général les catholiques furent mieux traités. Par ailleurs, le fanatisme turc assimilait les grégoriens au mouvement insurrectionnel arménien. Tout comme le Patriarche Azarian, le Délégué Bonetti se lamentait sans cesse du manque d'entente commune entre les puissances européennes afin de résoudre une fois pour toutes la question arménienne. Le concert européen n'existait qu'en apparence. La correspondance diplomatique de ces deux prélats illustre bien le jeu des intérêts politiques des puissances: la France de manière générale adopta un profil bas, étant l'alliée de la Russie; la Russie détenant la clé pour résoudre la question arménienne, était bien décidée à en tirer le plus grand profit afin de pouvoir mieux mettre la main sur l'Arménie turque; l'Angleterre, bien qu'inspirée par des sentiments humanitaires, avait au début fomenté l'insurrection arménienne afin de détourner l'attention de la Russie s'intéressant de trop près à l'Extrême Orient. L'Allemagne n'allait pas tarder à développer ses propres intérêts dans toute l'affaire en suivant une conduite ouvertement turcophile. Quoiqu'il en soit, afin d'éviter le « tu

(France, Angleterre, Russie, Allemagne, Autriche-Hongrie, Italie) fut rendu public en Angleterre en février 1896. Au cours de ce laps de temps assez bref on estime qu'il y eut environ 20.000 victimes. Cependant, le Délégué Bonetti affirmait sans ambages: "Tutti gli ambasciatori pertanto sono persuasi che il riassunto qui unito non rinchiude tutte le nefandità commesse dai turchi e che il numero dei morti specialmente è più di tre quarti superiore alla cifra di ventimila che figura nel quadro. In esso non è ancora fatta menzione dei massacri di Urfa e Jenigié-Calé come di molti altri, perché avvenuti nel mese di gennaio [...] 1896». ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena B, n. 28963, Rapport du Délégué apostolique Bonetti au Cardinal Rampolla du 31 janvier 1896.

[13] La localité de Zeitoun incarnait aux yeux de toute la nation arménienne les valeurs d'autonomie et de résistance héroïque. Ayant appris la nouvelle des massacres, les habitants de Zeitoun s'étaient préparés à livrer une résistance sous la conduite du comité révolutionnaire arménien, capturant la forteresse de Zeitoun sur les turques. Le Sultan déterminé à rompre à tout prix cette résistance, envoya une armée de 60.000 hommes, dont 20.000 furent éliminés par les arméniens.

pilles, moi aussi je pille» («piglia tu che piglio anch'io»)[14], les puissances proclamèrent à haute voix de vouloir conserver l'intégrité territoriale de l'Empire ottoman.

Alors que la situation se détériora suite à de nouveaux massacres durant toute l'année 1896, le Sultan Abdul Hamid s'efforça de démentir les massacres et à rejeter toute la faute sur les arméniens eux-mêmes. Selon lui, ceux-ci avaient provoqué par leurs propres actes de violence et de terreur la colère des musulmans. Même le Patriarche Azarian fut mis sous pression par le Sultan afin de démentir publiquement les massacres. Faisait partie de la même tactique l'idée d'offrir au Pape un cadeau en remerciement de ses bons offices rendus à la Turquie au cours de la médiation pontificale. Il était clair que grâce à la médiation du Pape le Sultan avait pu éviter l'intervention des puissances et gagner du temps renvoyant à plus tard les réformes. L'initiative du cadeau du Sultan au Pape, bien que finement relevée et refusée par la diplomatie vaticane, fut accueillie par Léon XIII comme une occasion propice pour s'adresser au Sultan avec un autographe pontifical en date du 20 juin 1896. Dans sa missive le Saint Père communiquait au Sultan sa plus vive préoccupation quant aux événements douloureux et tragiques qui frappèrent la nation arménienne, et le suppliait de pacifier son empire pour le bien et la prospérité de tous ces sujets:

[...] Oui, l'inclination spontanée de notre cœur aussi bien que la conscience des devoirs du sublime ministère que la Divine Providence Nous a confié, Nous pressent, V.M. n'en saurait douter, d'employer toutes nos sollicitudes pour assurer partout le règne de la paix dans la justice, le respect des autorités établies par Dieu pour le bien des peuples et le maintien sur ses vraies bases de l'équilibre social. La preuve en est dans la conduite et fidélité de ceux parmi les sujets de V.M., à qui leur religion assure le bienfait de nos enseignements. D'un tel passé résulte la meilleure garantie pour l'avenir. Aussi ne saurions Nous dissimuler la pénible impression que Nous avons ressentie en apprenant tout ce qui est arrivé ces derniers temps dans diverses Provinces de Ses domaines au préjudice des chrétiens, le grand nombre des victimes, la misère où gémissent tant de familles ruinées et les périls toujours en perspective de nouveaux désordres. Nous laissons à V.M. de juger ce qu'un tel état de choses, motif de préoccupations et d'inquiétudes pour tout le monde civilisé et particulièrement pour les grandes puissances de l'Occident, a dû causer de douleurs infinies et de tristesses à notre cœur de Père de la Chrétienté. Aussi confiant dans la justice et la sagesse de Votre Majesté, La supplions-Nous ardemment de vouloir bien porter remède à cette pénible situation, en améliorant le sort des populations chré-

[14] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena C, n. 36736, Rapport du Délégué apostolique Bonetti au Cardinal Rampolla du 21 mars 1897, n. 320.

tiennes de Son Empire et en employant d'une manière efficace Son Autorité tutélaire à ce que la profession de la Religion chrétienne soit réellement libre partout. Votre Majesté veuille bien être sûre que ce serait là le meilleur gage d'estime et d'amitié qu'Elle pourrait Nous offrir et il Lui vaudrait un titre de plus à notre reconnaissance. Dans cet espoir que Votre Majesté réussira bientôt à rétablir partout la paix et la sécurité, Nous La prions d'agréer l'expression de nos meilleurs vœux pour la conservation et la prospérité de Sa Personne en même temps que pour la félicité de Ses peuples.

Du Vatican, le 20 juin 1896[15]

Dans sa réponse le Sultan rejetait toute la faute des massacres perpétrés sur les arméniens eux-mêmes, arguant qu'ils les avaient eux-mêmes provoqués par des actes de terreur et de rébellion, allant jusqu'à se déguiser comme musulmans afin de mieux pouvoir les accuser de tous les méfaits. Le Sultan y joignait par ailleurs tout un dossier de documents officiels ayant comme but de rectifier la «vérité».

[...] Comme Votre Sainteté me fait part dans cette lettre de Son désir de voir adopter des mesures propres à assurer la sécurité et le repos d'une partie de mes sujets chrétiens, qui d'après ce qu'on Lui a rapporté, auraient eu à souffrir les incidents regrettables qui se sont produits dernièrement dans certaines provinces de mon Empire, je crois devoir Lui donner à ce sujet quelques détails exacts de nature à rétablir les faits sous leur véritable jour. [...] Il a été positivement établi que certains arméniens, non seulement n'ont pas fait un bon usage de cette large confiance, mais encore que, se laissant depuis quelques temps circonvenir par des menées subversives venant du dehors, ils se sont subitement écartés de la voie de l'obéissance prescrite par la religion et ont fait acte de rébellion: ils ont attaqué dans les Mosquées, pendant qu'ils étaient en train d'élever leurs cœurs et leurs prières vers Dieu, leurs compatriotes musulmans qui, depuis la Conquête, c'est-à-dire depuis des siècles, n'avaient usé à leur égard que de bons procédés, ont répandu leur sang, détruit et brûlé les édifices de leur culte, leurs maisons et leurs biens au moyen d'engins destructifs - tels que bombes à dynamite — semblables à ceux dont les anarchistes font usage en France contre les honnêtes gens et que des meneurs étrangers leur avaient procurées, et commis toutes sortes d'actes cruels, sanguinaires et sauvages méritant la réprobation divine. Tout en perpétrant ces crimes et enfin d'en accuser les Musulmans, lesdits arméniens s'affublaient de costumes tels que ceux de Hodjers, de Circassiens et de Kurdes pour leur attribuer toutes espèces de méfaits. Mon Gouvernement, qui a incontestablement le droit de

[15] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena A, n. 31419, Autographe du Pape Léon XIII au Sultan Abdul Hamid II du 20 juin 1896. Dans la marge du projet final de la lettre il est écrit en crayon bleu «da non pubblicare» (à ne pas publier). En effet cette lettre ne se trouve pas dans les *Acta* de Léon XIII.

recourir à tous les moyens et dispositions pour préserver de toute atteinte son intégrité et son indépendance, n'a pas voulu cependant user de mesures de rigueur et agissant avec la plus grande clémence et modération, s'est appliqué à calmer et à rassurer les différentes classes de ses populations. Cela est constaté par des documents officiels. Les nombreux actes et écrits se trouvant entre les mains de mon Gouvernement et se rapportant à la préparation des crimes, aux menées révolutionnaires et aux conciliabules séditieux qu'aucune religion, qu'aucun culte ne peut tolérer, étant de nature à établir la vérité avec encore plus d'évidence, je crois devoir les transmettre à Votre Sainteté, pour qu'Elle veuille bien en prendre connaissance [...][16]

Les journées de la fin du mois d'août 1896 allaient démontrer qu'il ne s'agissait plus d'offrir un cadeau au Pape, mais bien de le confronter avec l'événement le plus douloureux de la crise arménienne. Le 26 août 1896 la Banque ottomane fut prise d'assaut par un groupuscule de révolutionnaires arméniens, prenant en otage le Directeur, Sir Edgar Vincent, et semant la panique par l'explosion de bombes. La réaction turque n'allait pas tarder: ce fut un massacre général des arméniens durant deux jours.

Così [...] il 26 agosto, 25 [...] rivoluzionari armeni [...] s'introdussero [...] nel grande stabilimento della Banca Ottomana [...] in Galata [...] La polizia e la gendarmeria assediarono la Banca e cominciò allora uno scambio di fucilata: i rivoluzionari gettavano dalle finestre delle bombe, l'esplosione delle quali decimava gli agenti della polizia [...] il Direttore, Signor Edgar Vincent, e il Sotto-direttore [...] rimanevano nella Banca. Intanto il disturbo s'estese per tutti i quartieri di Galata e di là passò in Stambul e altri sobborghi e la ciurmaglia turca già [...] armata cominciò a massacrare gli armeni ove li trovava e a quest'scopo sfondava le porte delle case e dei magazzini ove si sapeva che si trovavano armeni e li metteva in pezzi; la polizia lungi di impedire questa carneficina vi concorreva senza alcun ritegno, imperocché si asseriva che un Iradé imperiale aveva autorizzato i Bachi-Bozuk (la ciurmaglia turca e kurda) a reprimere l'insurrezione degli armeni; intanto la lotta sanguinosa continuava davanti la Banca; [...] gli orrori commessi per parte della ciurmaglia turca son indescrivibili; i sobborghi di Haskeny e Kassim-Pascià, centri principali degli armeni furono i più colpiti, si può dire che non v'è rimasto un maschio armeno; dopo l'eccidio seguiva il saccheggio [...] Intanto i turchi più che esacerbati [...] continuarono la carneficina e il saccheggio tutta la notte di mercoledì e tutta la giornata di giovedì; era una caccia agli armeni e più di 4000 caddero [...] Sulle rimostranze delle ambasciate il Sultano fece alla fine pubblicar un

[16] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena A, n. 32918, Lettre du Sultan Adbul Hamid II au Pape Léon XIII du 20 juillet 1896. Cette lettre est partiellement citée dans M. Jačov, "Leone XIII, la diplomazia Europea e la questione armena", p. 181.

avviso ufficiale e un ordine letto nelle moschee con cui ritirava ai Bachi-Bozuk il diritto di inseguire gli armeni [...] così l'agitazione cominciò a calmarsi [...][17]

Toutefois la nation arménienne resta prise en tenaille entre la passivité des puissances européennes, qui également cette fois-ci se limitèrent à des notes de protestation contre la répression démesurée, et les menaces continuelles des comités révolutionnaires, exacerbés et bien décidés à attirer coûte que coûte l'attention des puissances par des actions spectaculaires et désespérées.

Même au cours de ces heures les plus noires le Saint-Siège ne désespéra pas et afin de rompre la passivité des puissances, chargea le Cardinal Ferrata, alors Pro-nonce à Paris, d'inciter quelques députés catholiques français à faire une interpellation à la Chambre des Députés au sujet des massacres arméniens qui se succédèrent partout dans l'Empire ottoman jusqu'en novembre 1896. Le prétexte pour cette interpellation fut le rapport sur l'assassinat d'un missionnaire capucin italo-français, le frère Salvatore Lilli.

[Questo rapporto non] è stato pubblicato dal governo francese e [...] forse non lo sarà mai, se non vi sarà obbligato da una interpellazione [sic] fatta alla Camera dei Deputati. Pare che il governo francese voglia eliminare dalla Camera la discussione sui massacri degli armeni. E sia pure [...] si tratta di un fatto particolare in cui v'ha dimessa non solamente l'influenza francese ma più ancora il prestigio del protettorato della Francia sui cattolici d'Oriente[18].

En même temps la Turquie se trouvait sur le plan financier au bord du gouffre ayant d'urgence besoin d'un nouvel emprunt. Le Délégué apostolique Bonetti n'hésita pas à présenter cette situation de détresse financière de la Turquie comme le « maintenant ou jamais » pour les puissances européennes pour exiger, voire imposer à leur guise toute mesure de leur choix, à condition qu'il y ait une entente commune.

L'unico punto su cui convengono tutti gli ambasciatori è la conservazione della integrità della Turchia. Circa il modo di ottenere il risarcimento dei danni cagionati dai massacri, circa i mezzi per fare metter ad esecuzione le promesse riforme ecc. gli ambasciatori non sono ancora d'accordo fra loro [...] si siano

[17] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena A, n. 32952, Lettre du Patriarche Azarian au Cardinal Rampolla du 1° septembre 1896. En ce qui concerne l'assaut de la Banque ottomane, cfr. aussi E. Uras, *The Armenians in History and the Armenian Question*, Ankara 1988, p. 763-776.

[18] ASV, Seg. Stato, Busta separata n° 174: Questione Armena A, n° 33829, Rapport du Délégué apostolique Bonetti au Cardinal Rampolla du 23 ottobre 1896.

intesi sopra un altro punto, quello cioè di tirar partito dallo stato attuale delle finanze turche e della necessità in cui si troverà il Sultano d'aver ricorso ad un imprestito [sic] in Europa per esigere, come condizione assoluta [...] l'applicazione immediata delle promesse riforme[19].

De manière assez inattendue cette entente entre les puissances se réalisa. On se mit d'accord sur deux points : le Sultan accorderait une amnistie générale aux arméniens comme aux turcs et l'administration turque serait mise sous tutelle internationale, en exigeant, en même temps du Sultan un gouvernement indépendant et responsable. L'intégrité territoriale de l'Empire serait toutefois maintenue.

Il Sultano in previsione delle riforme [...] si è affrettato di prometterne parecchie anche di importanza, ma gli ambasciatori non ne fanno nessun conto perché sanno da qual motivo sono dettate e sanno soprattutto che sono destinate a restare, come tante altre, lettera morta. Questa volta pertanto gli ambasciatori esigono [...] che il Sultano accetti il controllo internazionale nell'amministrazione turca[20].

Ceci fut le point d'orgue du concert européen dans sa quête d'une solution pacifique de la question arménienne. Par la suite, l'Allemagne, en la personne de l'Empereur Guillaume II, fut suspectée d'avoir rompu cette harmonie en révélant au Sultan le contenu de cette entente secrète des puissances.

Come si sa tanto essi [cioè gli ambasciatori] quanto i loro rispettivi gabinetti si erano obbligati al più rigoroso segreto circa le risoluzioni prese di comune accordo riguardo la Turchia. Ora il Sultano è venuto a sapere quali sono le conclusioni delle potenze in soggetto. I più gravi sospetti pesano sull'Imperatore di Alemagna, il quale le avrebbe rivelate confidenzialmente al Sultano sia direttamente, sia per mezzo del suo Ambasciatore [...] Il Barone Sourma interpellato dai suoi colleghi [...] fissandogli perfino il giorno in cui il Sultano fu informato del segreto, non seppe rispondere che ciò non poteva essere, perché in quel giorno non erano ancora stati segnati gli atti e i processi verbali delle differenti sedute. Nonostante questa magra scusa, i cinque ambasciatori ritengono quasi per certo che il segreto fu violato e che l'autore ne fu l'Imperatore di Germania. Credette il Sultano di poter profittare di queste rivelazioni proponendo motu proprio le riforme [...] e così scongiurarne il controllo, da lui tanto temuto[21].

[19] ASV, Seg. Stato, Busta separata n° 174 : Questione Armena A, n° 34305, Rapport du Délégué apostolique Bonetti au Cardinal Rampolla du 13 novembre 1896.

[20] ASV, Seg. Stato, Busta separata n° 174 : Questione Armena C, n° 35640, Rapport du Délégué apostolique Bonetti au Cardinal Rampolla du 28 janvier 1897.

[21] ASV, Seg. Stato, Busta separata n° 174 : Questione Armena C, n° 36286, Rapport du Délégué apostolique Bonetti au Cardinal Rampolla du 6 mars 1897, n° 317.

A partir du mois de mars 1897, la question arménienne fut supplantée par d'autres crises politiques retenant l'attention des puissances, telles que les revendications de la Bulgarie et de la Grèce sur la Macédoine et surtout l'insurrection de l'île de Crète qui déboucha sur la guerre gréco-turque de 1897[22]. Le changement de cap dans la politique extérieure de la Russie portant désormais toute son attention vers l'extrême Orient, laissait provisoirement en suspens la question arménienne. Consciente de tenir en main la clé de la question arménienne, la Russie en renvoya la solution à l'avenir, n'ayant pour le moment aucun intérêt à ce que l'Empire ottoman fut réformé. Il fut convenu de ne pas toucher à l'intégrité territoriale de la Turquie, même si les puissances offraient à la Russie la possibilité d'occuper quelque province arménienne. Le Délégué apostolique Bonetti eut toutefois des paroles dures à l'égard de l'Angleterre pour avoir alimenté auprès des arméniens des aspirations d'indépendance. Selon lui les massacres furent la conséquence fâcheuse de la politique anglaise.

Se gli armeni non fossero sostenuti e favoriti occultamente da una potenza tale che la Russia dopo un anno e più di massacri, non sarebbero ormai più in stato di rilevarsi dalle loro rovine e piegherebbero il collo sotto il giogo russo. La rivoluzione armena fu preparata da lunga mano dall'Inghilterra, ma è la Russia che la dirige a suo esclusivo profitto. L'Inghilterra eccitò gli armeni a sollevarsi per domandare riforme. La Russia si oppose alla concessione o almeno all'esecuzione delle riforme per continuare a fomentare il dissidio fra turchi e armeni [...] ed è perciò che i massacri non accennano punto a finire e non finiranno finché la Russia non dirà: basta. Di qui si comprende pure perché le potenze non abbiano ancor potuto venire ad un comune accordo circa la questione armena. Un tale accordo è un secreto della Russia la quale sola ha una politica che ha niente a perdere nell'attesa, perché sa che tosto o tardi l'Armenia deve appartenergli e dall'Armenia deve aprirsi il passo sopra Costantinopoli per compiere così il testamento di Pietro il Grande[23].

L'Allemagne, bien que n'ayant pas d'intérêts politiques au Moyen-Orient, cultiva toutefois des intérêts économiques, commerciaux et militaires. A son tour, la France choisissait de jouer la carte de l'intégrité de l'Empire ottoman afin d'y préserver ses gros intérêts financiers.

[22] La longue série de révoltes en Crète débuta en 1821, culminant dans l'insurrection de 1896-1897 qui à son tour provoqua la guerre entre la Grèce et la Turquie. Les puissances européennes forcèrent la Turquie à évacuer la Crète en 1898 et à concéder l'autonomie sous souveraineté ottomane. La Crète intégrera finalement la Grèce en 1913.

[23] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174 : Questione Armena A, n. 34070, Rapport du Délégué apostolique Bonetti au Cardinal Rampolla du 5 novembre 1896.

La Francia e la Russia hanno la stessa politica, quella dell'integrità della Turchia, perché la prima ha dei grandi capitali nell'Impero ottomano e la seconda, perché vuole lasciare dormire per ora la questione turca per occuparsi di quella dell'Estremo Oriente. L'Austria ha un solo interesse politico, quello del porto di Salonico e l'Italia non conta affatto. L'Alemagna ha un interesse materiale nella continuazione della guerra [greca-turca] che gli permette di far lavorare le sue fabbriche di fucili e cannoni che vende alla Turchia. L'Inghilterra sola ha gravi interessi politici in Turchia e per disporre la Russia dall'Estremo Oriente pare prestarsi alle complicazioni sostenendo la Grecia nella lotta ineguale attuale. L'orizzonte politico è divenuto oscuro in questi ultimi giorni, perché l'accordo delle sei potenze minaccia di divenire un disaccordo[24].

La force d'inertie de la diplomatie ottomane, ensemble avec sa tactique classique du *Divide et Impera*, fit le reste pour diluer le concert européen. Le seul moyen pour faire plier la Turquie était l'usage de la force, mais jamais les puissances se seraient mises d'accord sur ce point; au contraire, elles entrèrent bientôt dans une course effrénée pour obtenir toute sortes de concessions ferroviaires et autres commissions juteuses.

A partir de 1898 la question arménienne non-résolue entra provisoirement dans un état de léthargie, tout en demeurant, comme un feu sous les braises, prête à ne s'enflammer encore plus tragiquement. La victoire turque sur la Grèce réactiva l'orgueil turc. Dès lors il ne convenait plus de titiller trop le fanatisme turc avec l'imposition de réformes en faveur des populations arméniennes. Toutes les puissances européennes s'éclipsèrent devant leurs responsabilités à l'égard des chrétiens. Le Saint-Siège ne put rien faire d'autre que d'assister en spectateur impuissant à ce triste spectacle où les droits les plus sacrosaints furent subordonnés à la *realpolitik* des puissances et aux calculs d'un Sultan de plus en plus autocratique.

Dans la correspondance diplomatique du Délégué apostolique à Constantinople ainsi que dans les missives du Patriarche Azarian, il apparaît que les catholiques, qualifiés par les autorités turques comme de bons et loyaux sujets du Sultan[25], furent en général nettement moins touchés par

---

[24] ASV, Seg. Stato, Busta separata n. 174: Questione Armena C, n. 37567, Rapport du Délégué apostolique Bonetti au Cardinal Rampolla du 22 avril 1897.

[25] Un post scriptum d'une lettre circulaire du premier secrétaire du Sultan adressée aux gouverneurs de province dans le but de faire retomber sur les arméniens l'entière responsabilité des massacres et de faire obstacle à l'enquête lancée par les consuls européens, précisa que le gouvernement ottoman entendait sous le vocable « arméniens » exclusivement les arméniens grégoriens:

"N.B. Le gouvernement Ottoman, dans ses actes soit privés, soit officiels, par la dénomination d'Arménien, sans aucune addition, entend exclusivement les Arméniens Grégoriens".

ASV, Seg. Stato, Busta separata n° 174: Questione Armena C, n° 40652, Traduction française du télégramme circulaire envoyé par le premier secrétaire du Sultan à tous les *valy*

les massacres que leurs coreligionnaires grégoriens. Par contre les arméniens catholiques appartinrent également à la nation arménienne et durant les massacres on ne fit pas systématiquement la distinction entre catholiques et grégoriens. Les missions et les diocèses arméniens catholiques furent tous en ruine et les pertes matérielles (églises, écoles, maisons et échoppes pillées ou détruites) furent gigantesques. Le Patriarche Azarian écrivit en janvier 1896:

[...] dalle mie 15 diocesi suffraganee per ora non rimangono indenni che le sole di Angora, di Bursa e d'Egitto [...] finora il numero di cattolici armeni trucidati monta a 304, quello delle chiese, episcopi, monasteri saccheggiati e bruciati a 25 [...] l'ammonto di tutte queste perdite a Franchi: 3.458.349 [...] da ciò si può calcolare se quanto più grave ed estesa sia stata la perdita subita dalla parte gregoriana della nazione[26].

La question de la responsabilité finale pour les massacres hamidiens est trop complexe pour pouvoir y donner une réponse satisfaisante. On risquerait de simplifier les événements. Toutefois plusieurs points méritent d'être soulevés: la responsabilité personnelle du Sultan Abdul Hamid II, l'inaction des puissances européennes telle que la France, la Russie, l'Allemagne et l'Angleterre, la responsabilité des arméniens chauffés à blanc par les comités révolutionnaires menaçant par leurs insurrections l'intégrité de l'Empire ottoman, le fanatisme musulman séculier exaspéré de voir mettre sur le même plan les musulmans et les chrétiens protégés par les puissances et avantagés par de nouvelles réformes allant toujours plus loin.

Une chose est sûre: la répression fut tout à fait disproportionnée et le nombre de personnes massacrées atteignit un niveau très élevé que l'histoire moderne de l'humanité n'avait pas encore rencontré[27]. Nous laissons la question de la responsabilité ouverte[28], tout en espérant que le compte rendu des massacres hamidiens du point de vue du Saint-Siège puisse être

---

(gouverneurs de province) du 1° et 3 septembre 1897, attachée à la lettre du Patriarche Azarian au Cardinal Rampolla du 4 novembre 1897.

[26] ASV, Seg. Stato, Busta separata n° 174: Questione Armena B, n° 28831, Lettre du Patriarche Azarian au Cardinal Rampolla du 30 janvier 1896.

[27] L'estimation finale de 300.000 victimes fut avancée par Mgr Félix Charmetant, Directeur de l'*Œuvre d'Orient* dans sa publication *Tableau officiel des massacres d'Arménie dressé après enquêtes par les 6 ambassades de Constantinople et statistique dressée par des témoins oculaires, avec carte de la région des massacres*.

[28] L'historien Guenter Lewy se hasarde à répondre à cette question, cfr. G. Lewy, *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey, A Disputed Genocide*, Salt Lake City 2005, p. 26-29.

inséré comme une autre pièce dans le gigantesque puzzle historique de la nation arménienne.

SUMMARY

The Hamidian Massacres (1894-1896), named for Sultan Abdul Hamid II, led to one of the Holy See's most intense and difficult diplomatic actions seeking a peaceful solution to the Armenian question. The description of these tragic events is based upon unpublished documents from the Secret Vatican Archive. These sources describe clearly the failure of Pope Leo XIII's mediation aiming at the introduction of reforms in the Armenian provinces. Contributing to the difficulties were the deliberate wavering of the Sultan in order to impede these reforms and the increasingly passive attitude of European diplomats preoccupied with the integrity of the Ottoman Empire. In addition the European powers distrusted one another, while striving to preserve their own interests overcoming the European diplomatic 'Concert'. All these factors led to inaction rather than to a peaceful solution of the Armenian question. Being unresolved, this issue would remain tragically ready to reignite, like a fire under the coals, a few years later...

This drama took place in three phases: 1) the Hassun Massacre and the attempts at a pontifical mediation (summer 1894-June 1895), 2) the pontifical mediation in crisis, disagreement among the European powers, and new massacres (June 1895 – June 1896), 3) Pope Leo XIII's letter to the Sultan, the worsening Armenian crisis, and the withdrawal of the European powers (June 1896-June 1898).

Pontificio Istituto Orientale Georges Ruyssen SJ

Francesco Saracino

Un'icona per lo zar: Ingres e la *Vierge à l'hostie*

25 dicembre (6 gennaio). Con Gogol' a Trinità dei Monti. Bel quadro con la *Deposizione nel sepolcro* di Daniele da Volterra e la *Madonna* di Veit. Canto delle monache. Con il granduca fino agli ateliers dei pittori. Da Overbeck, da Severn, da Terlink, da Williams, da Silvagni e da Ingres. Abbiamo passato tutte le scuole. La tedesca: correttezza, pensiero, *Gemüt*, verità, talvolta aridità. Dagli italiani, scuola e tradizione senza vita. Dagli inglesi, sublime e insieme verità, molta poesia. I francesi, piacevolezza senza verità, manierismo e affettazione, assenza di pensiero o superficialità[1].

Il mattino di Natale del 1838 Vasilij Žukovskij ha un appuntamento con Nicolaj Gogol' davanti alla chiesa di Trinità dei Monti. Da alcuni giorni, i due amici vanno perlustrando Roma, visitano le chiese, i palazzi, i musei, le antichità, senza stancarsi di tornare sui loro passi e di ritrarre al volo gli angoli caratteristici della città[2]. Questa mattina entrano nella chiesa del monastero e si fermano nella Cappella Orsini davanti alla *Deposizione* di Daniele da Volterra, l'affresco in rovina ma sempre celebre fra gli intenditori; nella terza cappella alla loro destra ammirano l'*Immacolata Concezione* del nazareno Philip Veit (1829/30). A questa data, il gusto dei primitivi ha molto guadagnato nella stima degli scrittori che visitano l'Urbe, e i Nazareni rientrano addirittura fra le curiosità locali; i salmi dell'ufficio dell'Epifania cantati dalle monache francesi accompagnano la visita[3].

I due escono perché Žukovskij ha un altro appuntamento, questa volta ufficiale. Dal 1826, l'amico di Puškin è il precettore dell'erede dell'Impera-

* Non avrei potuto scrivere queste pagine senza il contributo di Iryna Kozlova, che oltre ad assicurare un indispensabile sostegno linguistico, è stata prodiga di informazioni e di consigli. Un grazie vivissimo a Enza Chirico e a Vera Tchentsova per la collaborazione.

[1] Cf. V. A. Žukovskij, *Dnevniki. Pis'ma-dnevniki zapisn'ye knižki 1834-1847*, Moskva 2004, 147.

[2] Per i dettagli sulle "passeggiate romane" dei due scrittori, cf. R. Giuliani, *La "meravigliosa" Roma di Gogol'. La città, gli artisti, la vita culturale nella prima metà dell'Ottocento*, Roma 2002, 39-67.

[3] Il calendario giuliano in vigore fino alla rivoluzione di Ottobre è arretrato di dodici giorni rispetto a quello gregoriano seguito in Occidente, per cui il Natale di Žukovskij coincide con l'Epifania dei cattolici. In queste pagine ci atteniamo al vecchio stile per i documenti relativi ai personaggi russi.

tore di tutte le Russie, il granduca Aleksandr Nikolaevič che ha accompagnato in Italia; oggi devono compiere un giro fra gli studi di alcuni artisti eccellenti, secondo l'abitudine degli aristocratici e dei ricchi viaggiatori russi[4]. Si inizia dal principe dei Nazareni Johann Friedrich Overbeck a Palazzo Cenci e la visita continua negli ateliers di Joseph Severn a via Rasella, Abraam Teerlink, Penry Williams, Giovanni Silvagni; infine, il granduca e il seguito risalgono il Pincio e Žukovskij torna sui suoi passi. Jean-Auguste-Dominique Ingres è infatti il direttore dell'Accademia di Francia e dipinge in un bell'appartamento di Villa Medici, la residenza delle promesse artistiche francesi accanto a Trinità dei Monti.

Nel laconico resoconto della giornata, Žukovskij esprime qualche giudizio sulle scuole a cui fanno capo i pittori del mattino; quanto ai francesi, l'apprezzamento non è lusinghiero. "Francesi, piacevolezza senza verità, manierismo e affettazione, assenza di pensiero o superficialità". L'accusa è comune tra gli intellettuali russi e rispecchia le antipatie dell'imperatore Nicola I nei confronti della monarchia costituzionale e degli Orléans[5]. Possiamo supporre che Ingres ha mostrato agli ospiti un quadro che ha sul cavalletto in questi mesi, l'*Interno con Odalisca* per Charles Marcotte d'Argenteuil (Cambridge, Fogg Art Museum; terminato nell'estate 1840), e forse l'*Antioco e Stratonice* che va troppo per le lunghe ed è atteso da un altro erede sventurato, Ferdinando Filippo d'Orléans (Chantilly, Musée Condé; terminato nell'estate 1840)[6]. A guardarle con gli occhi di un amico

[4] L'erede giunse a Roma il 4 dicembre. Dalle parole di Žukovskij non è chiaro se Gogol' raggiunge con lui il seguito del granduca. Il passaggio di Alessandro fu un avvenimento per la comunità russa di Roma e per festeggiarlo si organizzarono molte iniziative, a cui Gogol' partecipò attivamente, tanto più che da poco egli aveva ottenuto un sussidio dallo zar per l'interessamento di Žukovskij. La sera del 17 dicembre ebbe luogo a Palazzo Odescalchi la lettura de *Il matrimonio* in presenza dello zarevič; secondo Žukovskij fu un fiasco ("serata dal gran principe, sfortunata lettura di Gogol'"; cf. Žukovskij, 2004, 145) ma Alessandro non si annoiò, se è vero quanto scrive al padre: "Stasera Gogol', l'autore del *Revisore*, ci ha letto un'altra sua commedia, *Il matrimonio*, divertentissima"; cf. *Perepiska cesarevnča Aleksandra Nikolaevnča s Nikolaem I 1838-1839*, a c. di A. G. Zakarovoj, S. V. Mironenko, Moskva 2008, 211.

[5] Cf. R. P. Gray, *Russian Genre Paintings in the Nineteenth Century*, Oxford 2000, 114, per il giudizio analogo di Aleksandr Ivanov. Per la 'gallofobia' di Gogol', cf. M. Vajskopf, 'Morte in Italia. Sulla genesi letteraria di *Roma* e del frammento *Notti alla villa*', in *Gogol' e l'Italia*, a c. di M. Vajskopf, ecc., Moncalieri 2006, 87-91.

[6] Per le vicende connesse all'esecuzione dei due quadri, cf. D. Ternois, *Lettres d'Ingres à Marcotte d'Argenteuil. Dictionnaire*, Nogent-le-Roi, 2001, 161-166, 218-223; rimandiamo all'utilissimo dizionario di Ternois (= *TD*) per i riferimenti alle altre opere di Ingres. A differenza di Horace Vernet, suo predecessore a Villa Medici, Ingres non mostrava volentieri le tele in lavorazione, ma bisognava fare delle eccezioni. Ingres mostrò a Fanny Mendelssohn, in visita il 31/5/1840, la *Stratonice* non del tutto terminata: "Ingres führte uns in sein Atelier, das vielbesprochene Bild zu sehn, das schon, als wir ankamen, in vierzehn Tagen fertig sein sollte. Es ist schon komponiert...und noch lange nicht fertig"; in *Die Familie Mendelssohn 1729 bis*

e ammiratore di Friedrich, opere simili avrebbero meritato l'ostracismo[7]. Qualche ora prima, Žukovskij neppure si era fermato davanti alla pala di Ingres che era nella cappella di S. Francesco di Sales in Trinità dei Monti, la *Consegna delle chiavi a Pietro* (1820; Montauban, Musée Ingres)[8].

> Il granduca si mostrò più accomodante; nella lettera al padre, scrive: Dopo sono andato di nuovo a diversi ateliers, sono stato nella cosiddetta *Académie de France*, dove ho visto il lavoro di alcuni pittori e scultori, in genere ci sono molte cose belle, e subito dopo ho fatto delle passeggiate sul Monte Pincio, dove c'era molta gente, altrettanto sul Corso, nonostante il vento non molto piacevole[9].

Dal punto di vista dell'erede, non c'era molta differenza tra il direttore e i pensionati; in ogni caso, tra i vari ateliers menzionati da Žukovskij, Alessandro ricorda solo il passaggio a Villa Medici.

Il granduca Alessandro aveva raggiunto nel 1834 la maggiore età, e a sedici anni fu solennemente proclamato successore di Nicola I (gli subentrò nel 1855, come Alessandro II); da quel momento, il giovane diventò un protagonista degli eventi mondani e degli scenari liturgici che la corte di Pietroburgo allestiva per celebrare il mito dell'autocrazia imperiale[10]. I viaggi che egli compiva in Russia e all'estero rientravano in un programma di formazione che Žukovskij aveva pianificato con cura, e miravano anche ad affermare l'autorità paterna e il suo valore salvifico[11]. Figlio di un uomo che molti giudicavano bellissimo e della diafana Aleksandra Fëdorovna, Alessandro era un giovane avvenente e, a vent'anni, in età di matrimonio; uno degli scopi del suo tour europeo era di cercare fra le corti una possi-

1847, a c. di S. Hensel, Berlin 1911, II, 159). Cf. E. Hébert, 'La Villa Médicis en 1840', *Gazette des Beaux-Arts*, 43 (1901), 273.

[7] Per i rapporti letterari e artistici tra Žukovskij e il pittore di Greifswald, cf. H. von Einem, 'Wassilij Andrejewitsch Joukowski und Caspar David Friedrich', *Das Werk des Künstlers* 1 (1939), 169-184; M. J. Liebmann, 'Joukowski als Zeichner. Neues zur Frage "C. D. Friedrich und W. A. Joukowski"', *Jahrbuch der Hamburger Kunstsammlungen* 19 (1974) 106-116; H. Börsch-Supan, *L'opera completa di Friedrich*, Milano 1976, 84-85.

[8] L'opera rimase fino al 1841 nella chiesa delle Dame del Sacro Cuore. Per una descrizione contemporanea del complesso di Trinità dei Monti, in cui la tavola di Ingres è menzionata con onore, cf. A. Nibby, *Roma nell'anno MDCCCXXXVIII*, I, Roma 1839, 741-748. Antonio Nibby fu uno degli accompagnatori del gruppo dell'erede e anche della coppia Žukovskij-Gogol' nelle passeggiate romane del 1838-39; inoltre, lo storico fu incaricato di un corso di archeologia all'Accademia di Francia, e conosceva bene il direttore.

[9] Cf. *Perepiska cesarevnča Aleksandra*, 2008, 277.

[10] Per il ruolo di Alessandro nella ideologia dinastica di Nicola, cf. R. Wortman, 'The Russian Imperial Family as Symbol', in *Imperial Russia. New Histories for the Empire*, a c. di J. Burbank, ecc., Indiana 1998, 60-86; *id.*, *Scenarios of Power. Myth and Ceremony in Russian Monarchy. From Peter the Great to the Abdication of Nicholas II*, Princeton 2006, *passim*.

[11] Cf. Wortman, 2006, 178-181.

bile candidata, secondo il costume dei Romanov che prendevano moglie all'estero, e volentieri in Germania[12]. In questo senso particolare, non c'era nulla da vedere a Roma, e il granduca eseguiva di buon grado gli incarichi di quel goloso collezionista che era Sua Maestà, acquistando e commissionando opere d'arte[13].

Col senno di poi, potremmo giudicare fortunato il giro di quel mattino di Natale. Per limitarci alle opere che incontreremo nella nostra indagine, l'erede si accordò con Overbeck per ottenere una copia del *Trionfo della Religione sulle arti*, il manifesto del pittore di Lubecca che destava l'interesse generale prima ancora di essere finito. Žukovskij ebbe sempre un debole per i tedeschi, e già alcuni anni prima (1833) aveva apprezzato il quadro nel suo stadio iniziale; fu lui a indurre il granduca a chiedere una versione ridotta e in *grisaille* per l'Accademia di Belle Arti di Pietroburgo[14]. Nei pochi momenti trascorsi a Villa Medici, Alessandro commissionò al direttore un quadro che era invece destinato alla corte e che richiese l'intervento di un fiduciario nei mesi successivi, allo scopo di perfezionare i termini del compenso e dell'iconografia.

La prima volta che ebbe occasione di menzionare l'incarico, Ingres parla di "une Vierge". Nella lettera all'amico Jean-François Gilibert del 27/4/1839, stilata in un momento di stanchezza fisica e psicologica, il direttore scrive

> Tuttavia, se Dio mi desse la salute, potrei approfittare di questi pochi mesi e arrivare a Parigi con qualche quadro, tra cui una *Vergine* per il Principe erede

[12] Nel diario del principe Viel'gorskij si legge questa allusione ad Alessandro giunto a Roma: "Le grand-duc protecteur des amours". Cf. E. E. Ljamina – N. V. Samover, *"Bednyj Žosef": žizn' i smert' Iosifa Viel'gorskogo*, Moskva 1999, 396 (20/12/1838). A sua volta, il marchese de Custine giudica così l'aspetto del ventenne Alessandro: "le grand-duc de Russie me paraît encore un des plus beaux modèles de prince que j'aie jamais rencontré»; cf. A. de Custine, *La Russie en 1839*, Bruxelles 1843, I, 17-19; nello stesso anno, anche la regina Vittoria rimase incantata e coltivò qualche speranza, prima che il divieto di Nicola I deviasse la scelta sulla principessa Marie von Hesse-Darmstadt, che l'erede sposò il 16 aprile 1841. Cf. E. Radzinsky, *Alexander II. The Last Great Tsar*, trad. ingl., London 2005, 66-69; Wortman, 2006, 181-184.

[13] Per Nicola I collezionista, si veda D. Rebecchini, 'Nelle stanze di Nicola I. Il gusto dello zar e la pittura russa del primo Ottocento', in *Nel mondo degli slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, a c. di M. Di Salvo, ecc., Firenze 2008, II, 503-512; *id.*, 'An Influential Collector, Tsar Nicholas I of Russia', *Journal of the History of Collections* 22 (2010), 1-23, con altra bibliografia. Per le sculture, che furono *la passion predominante* dello zar, cf. E. I. Karčeva, in *Maestà di Roma. Da Napoleone all'unità d'Italia*, I, cat. a c. di S. Pinto, ecc., Milano 2003, I, 391-393, che menziona i marmi dell'Ermitage commissionati da Alessandro durante la permanenza a Roma.

[14] Cf. H. Baader, in *Maestà di Roma*, I, 181. L'opera è ora a San Pietroburgo, Ermitage (inv. 7597). Per l'apprezzamento di Overbeck e dei Nazareni da parte dei viaggiatori russi e di Žukovskij in particolare, cf. Giuliani, 2002, 55-62; 110 e *passim*.

> di Russia, del prezzo di diecimila franchi, ma quante cose avrei da dirti, da raccontarti, ma per questo occorrerà essere a Parigi[15].

Il quadro del granduca doveva attendere circa un anno prima di essere iniziato. Gli indizi rintracciabili fra le lettere, e le coincidenze che rileveremo cammin facendo, suggeriscono che il lavoro cominciò nella primavera del 1840, prolungandosi nell'autunno-inverno successivo, l'ultimo che Ingres trascorse in Italia. Alle interruzioni dovute al suo ufficio e alle tele che si trascinava da anni, si aggiunse un sostanziale pentimento in corso d'opera a ritardarne la conclusione[16].

Genesi di un capolavoro

Prima di continuare il nostro racconto, sarà bene dare uno sguardo alla tela che è esposta al Museo Puškin di Mosca (ill. 1)[17]. Davanti ai marmi policromi di un'abside in ombra del Rinascimento, appaiono a mezza figura S. Nicola e S. Alessandro Nevskij, i patroni dello zar e del granduca riconoscibili dai rispettivi attributi. Maria, illuminata, è in adorazione davanti all'altare su cui poggia un calice, che immaginiamo colmo di vino, e l'ostia eretta su una patena, tra due candelieri accesi.

La *Vergine* di Ingres è il risultato di una ricerca assidua e di ripensamenti che gli studi preparatori attestano con dovizia. Ma, a differenza di altri casi in cui è possibile ricorrere solo ai disegni per ricostruire la sequenza mentale dell'artista, sulla genesi del dipinto per lo zarevič siamo informati

[15] Cf. *Lettres d'Ingres à Gilibert*, a c. di D. e M.-J. Ternois, Paris 2005, 302. In una lettera di Alexandre Desgoffe ai fratelli Paul e Hippolyte Flandrin del 24/11/1839, vi è un riferimento all'intenzione di Ingres di iniziare la *Vergine* dopo aver finito la *Stratonice*; cf. M. M. Aubrun, 'Une correspondance de Alexandre Desgoffe', *Bulletin du Musée Ingres*, 59/60 (1988), 56. Per quanto riguarda i rapporti precedenti di Ingres con personalità del mondo russo, ricordiamo i due ritratti alla mina di piombo di Katerina Bibikov, vedova del maresciallo Kutuzov, il vincitore della *Grande Armée* (1815, Londra, coll. Hodgkin; 1816, coll. priv), su cui vedere H. Naef, *Die Bildniszeichnungen von J.-A.-D. Ingres*, Bern, 1977-1980, III, 26-32; e il ritratto del conte Nicolas Dmitrjevič Gurjev, dipinto a Firenze nel 1821 (San Pietroburgo, Ermitage). Durante il viaggio dell'erede in Italia, Gurjev era ambasciatore dello zar a Napoli, e qui accolse Alessandro nel gennaio-febbraio 1839. L'ipotesi di un intervento di Gurjev nella commissione della *Vergine* che formula G. Vigne, *Ingres*, trad. it., Milano 1995, 228, sulla base di un suggerimento di Ternois, è fondata su un equivoco; cf. *TD*, 111.

[16] Per Ingres direttore, cf. H. Lapauze, 'Le directorat de Ingres', *La Nouvelle Revue*, 1 avril 1909, 349-380, e *TD*, s.v. *Directorat*.

[17] Dall'Accademia di Belle Arti di Pietroburgo, il dipinto passò nel 1922 all'Ermitage, e nel 1930 al Museo Puškin; Cf. *Francija: XVI - pervoj poloviny XIX veka. Sobranie živopisi / State Pushkin Museum of Fine Arts. France. 16th - First Half 19th Century Painting Collection*, a c. di I. Kuznetsova, E. Sharnova, Moscow 2005, 435.



Ill. 1. J.-A.-D. Ingres, *La Vergine adora l'eucarestia*. 1841. Olio su tela cm 115,8 × 84. Mosca, Museo Puškin (inv. 2761).

da un testimone di eccezione. Vincitore del Prix de Rome, anche Charles Gounod fu ospite di Villa Medici dal 1840 al 1842; il pensionante attirò subito le simpatie del direttore, che era un violinista *in pectore* e amava attardarsi con lui per discorrere di musica e farsi accompagnare al pianoforte. Ammesso senza restrizioni nel suo appartamento, Gounod ebbe

l'agio di osservare le fasi del quadro che era sul cavalletto prima dell'estate 1840, e molto più tardi ne diede notizia nelle *Memorie*[18].

Come riconoscono i biografi di Gounod, i ricordi dell'anziano musicista sono offuscati dal tempo e dalle circostanze, e il caso della *Vergine* di Ingres è per questo aspetto rivelatore[19]. Gounod sostiene che il quadro era destinato al conte Anatol Demidov e la notizia è in palese contraddizione con i documenti e le testimonianze che riferiscono la commissione all'erede. Tuttavia, un ricordo così preciso non nasce dal nulla e una serie di circostanze potrebbe effettivamente associare il principe di San Donato al quadro dello zarevič. Da alcuni anni il ricchissimo Demidov si sforzava di entrare nelle grazie dell'imperatore, a cui era odioso per varie ragioni; a questo scopo (e assai a malincuore), egli offrì a Nicola una delle perle della sua collezione, *Gli ultimi giorni di Pompei* di Karl Brjullov (1833; San Pietroburgo, Museo Statale Russo), la tela spettacolare diventata celebre in tutta Europa. Poiché il dono non aveva sortito gli effetti sperati, è possibile che Demidov abbia voluto immischiarsi nella faccenda della *Vierge* per placare ancora una volta lo zar, appena venne a sapere che era destinata alla corte di Pietroburgo. Il conte era giunto a Roma in viaggio di nozze quando la tela era in lavorazione; nel novembre 1840 egli aveva sposato la principessa Mathilde de Montfort, nipote di Napoleone, e l'unione non era ben vista né a Roma né a Pietroburgo a causa delle incertezze sull'educazione dei figli che un matrimonio tra una cattolica e un ortodosso comportava. Demidov era un estimatore della pittura francese, conosceva Ingres e avrebbe ben potuto ammirare nell'atelier di Villa Medici un'opera di cui circolava notizia negli ambienti parigini. Un incidente diplomatico troncò la luna di miele del conte, che fu bruscamente richiamato in Russia ai primi di dicembre; se, come ricorda Gounod, vi fu il tentativo da parte sua di entrare in possesso del dipinto di Alessandro, non se ne fece più nulla[20].

---

[18] I legami tra Gounod e Ingres sono riepilogati in Naef, III, 288-300. Per le reminiscenze musicali del 1840, cf. anche Hébert (1901), *passim*.

[19] Cf. J. G. Prod'homme - A. Dandelot, *Gounod (1818-1893)*, Paris 1911, 79 (le inesattezze cronologiche circa i rapporti con gli Hensel - Mendelssohn) e *passim* sulle reticenze a proposito di Lacordaire.

[20] Henry Lehmann riferisce a Marie d'Agoult la notizia del passaggio di Demidov a Roma e dell'infortunio che gli costò la convocazione a Pietroburgo, ma non parla di una visita a Villa Medici; cf. *Une correspondance romantique. Madame d'Agoult, Liszt, Henri Lehmann*, a c. di S. Joubert, Paris 1947, 132 (24/10/1840); 137 (16/12/1840). Il conte Demidov acquistò l'*Antioco e Stratonice* di Ingres alla vendita dei beni degli Orléans nel 1853, e lo rivendette dieci anni dopo al duca d'Aumale; cf. H. Delaborde, *Ingres. Sa vie, ses travaux, sa doctrine*, Paris 1870, 215-216; F. Haskell, *L'amateur d'art*, trad. fr., Paris 1997, 233. Gounod ricorda effettivamente la *Stratonice* come del duca di Orléans. Nel *Cahier* X, 26a (New York, coll. Wildenstein), Ingres scrive che a Demidov è destinata *femmes turques au bain. ébauche*, la

A questa notizia dubbia, l'autore del *Faust* aggiunge un episodio degno di un Vasari dell'Ottocento

La storia di questo dipinto offre una particolarità assai interessante di cui fui testimone. Nella composizione primitiva, il primo piano non era occupato dal ciborio sormontato dalla santa ostia, ma da una figura ammirevole del Bambino Gesù disteso e addormentato, la testa appoggiata su un cuscino, nella manina una ghianda, con cui pareva ancora giocare. Questo corpicino così luminoso e paffuto era, o almeno così mi sembrava, squisito quanto a grazia del disegno, fascino della pittura, atteggiamento abbandonato. Ingres stesso sembrava assai soddisfatto e, al momento di lasciarlo quando dovette sospendere il lavoro verso sera, egli era felice della giornata. Il giorno dopo, nel pomeriggio salii nel suo atelier: il Bambino Gesù non c'era più! La figura era sparita, interamente grattata via dalla spatola, senza lasciar traccia. Ah! Signor Ingres! esclamai costernato. E lui, trionfante e risoluto: Mio Dio, sì ! ma sì ! sottolineò ancora. Lo splendore del simbolo divino gli appariva superiore alla luminosa realtà umana e quindi più degno dell'omaggio della Vergine che adora il figlio: egli non esitò a sacrificare un capolavoro alla verità. Da queste nobili predilezioni, da questo rigore disinteressato si riconoscono gli uomini il cui privilegio e la cui ricompensa consistono in quella autorità ineluttabile che li colloca fra le guide e i maestri degli altri uomini[21].

A vari decenni dai fatti, Gounod ricorda le due fasi di esecuzione della *Vergine* come se si alternassero sulla medesima tela. In realtà, una *Vergine col Bambino* di dimensioni quasi identiche al quadro ora a Mosca fu registrata dai primi catalogatori in proprietà di Raymond Balze, un caro discepolo e amico di Ingres[22]; Georges Wildestein fece ancora in tempo a vedere il dipinto nel 1924, prima che sparisse dalla circolazione, e afferma che era in uno stato deplorevole (ill. 2)[23]. Assieme al fratello Paul, Raymond Balze era a Roma nel periodo del direttorato di Ingres; entrambi aiutarono il maestro nell'esecuzione delle architetture e delle parti decorative della *Stratonice* e dell'*Interno con odalisca* (1839-1840). Ora, un foglio di Balze pubblicato da Louis Flandrin nel 1911, riporta questa notizia

Spesso [Ingres] mi ha dato da dipingere delle tele grigie che aveva abban-

tela che divenne dopo molte traversie il *Bagno turco* del Louvre (1863). Cf. G. Vigne, *Ingres*, trad. it., Milano 1995, 300, 329, 336 (= Vigne, 1995a).

[21] Cf. C. Gounod, *Mémoires d'un artiste*, Paris 1896, 110-112.

[22] Cf. Delaborde, 1870, 181: «*La Vierge et l'Enfant Jésus*. Première pensée de la *Vierge à l'hostie*. La Vierge, les mains jointes, adore l'Enfant Jésus endormi et couché devant elle».

[23] Cf. G. Wildenstein, *Ingres*, London 1954, 211; E. Camesasca, *L'opera completa di Ingres*, Milano 1968, 107. Le misure fornite da Wildenstein e Camesasca per la *Vergine* Balze sono cm 119 × 86; la tela di Mosca misura cm 115,8 × 84.

donato. Ma, conoscendo la sua abitudine di occultare le vecchie opere che non gli piacevano più, scoprii sotto lo strato di grigio che due di queste tele erano assai interessanti

1° L'abbozzo assai avanzato di una *Vergine* che aveva iniziato per l'Imperatore della Russia prima di quella *con l'ostia*;

2° Un ritratto della contessa d'Haussonville, appoggiata a una sedia. Il conte d'Haussonville ha riconosciuto il ritratto per averlo visto eseguire e ricominciare, come tanti altri[24].

Secondo il collaboratore di Ingres, il maestro aveva l'abitudine di coprire di tinta neutra le tele che abbandonava per qualche motivo; rimosso lo strato di grigio, Balze ebbe la sorpresa di trovare in una di queste la prima versione della *Vergine* iniziata, come dice lui, per l'imperatore di Russia[25]. Dobbiamo perciò concludere che Gounod ha effettivamente osservato nell'atelier del direttore la *Vergine* Balze e, in successione, quella per Alessandro, due



Ill. 2. J.-A.-D. Ingres, *La Vergine adora il Bambino*. 1840. Olio su tela cm 119 × 86. Ubicazione sconosciuta



Ill. 3. J.-A.-D. Ingres, *Gesù Bambino*. 1840. Opera perduta.

[24] Cf. L. Flandrin, 'Deux disciples d'Ingres. Paul et Raymond Balze I', *Gazette des Beaux-Arts* 53 (1911), 154. Anche Delaborde, 1870, 181, riporta che «Ingres, mécontent de son œuvre, l'avait fait disparaître sous une couche de blanc que M. Raymond Balze réussit plus tard à enlever». La notizia di Delaborde è generalmente seguita; cf. Vigne, 1995a, 228. Ai Balze dobbiamo i ricordi più spiritosi della vita a Villa Medici durante il direttorato di père Ingres.

[25] Come si noterà anche in seguito, alcuni commentatori francesi parlano della *Vierge* come destinata allo zar; probabilmente si tratta di una semplificazione orale che diventò notizia, ma essa potrebbe rispecchiare la consapevolezza che il vero committente del quadro era Nicola I.

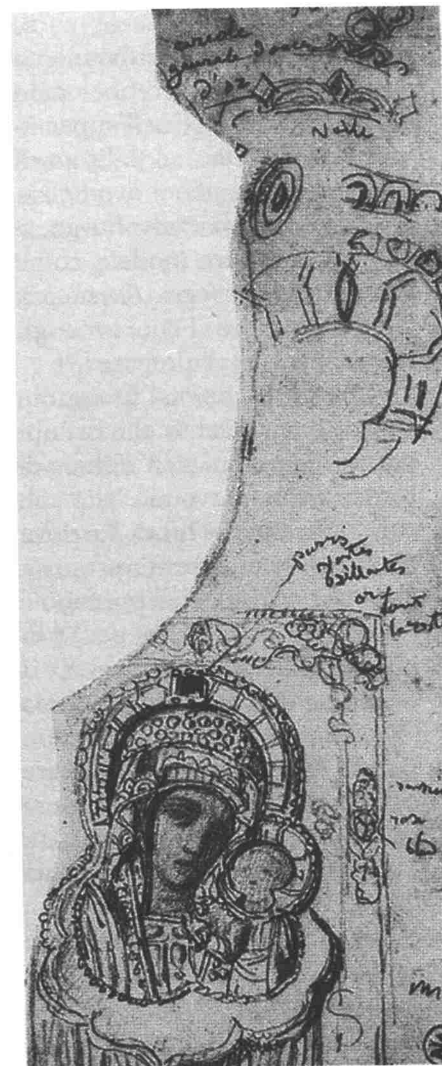
opere distinte che dopo molti anni egli unifica nella memoria[26]. Come vedremo, il programma di Ingres per la versione definitiva del quadro è attestato con chiarezza in una lettera dell'inizio di settembre 1840; pertanto Gounod vide la *Vergine* Balze nella primavera del 1840, e lo stadio iniziale della seconda redazione un po' più tardi, prima di partire per Napoli a luglio[27].

Le tappe dell'esecuzione della *Vergine* furono segnate da intenzioni di natura diversa rispetto a quelle ricordate da Charles Gounod e che, come vedremo, riguardano le caratteristiche peculiari di questa immagine. Tuttavia, il ricordo del compositore e la testimonianza di Raymond Balze si accordano su un fatto: in fase d'opera, Ingres modificò il programma dell'immagine, abbandonando una prima idea già pervenuta a uno stadio avanzato (cioè la *Vergine* Balze). Il direttore fu illuminato dal simbolismo sacramentale che poteva introdurre nella *Madonna col Bambino*, ma, contrariamente a quanto Gounod rammenta, esistono buoni motivi per ritenere che l'indicazione gli venne dall'esterno.

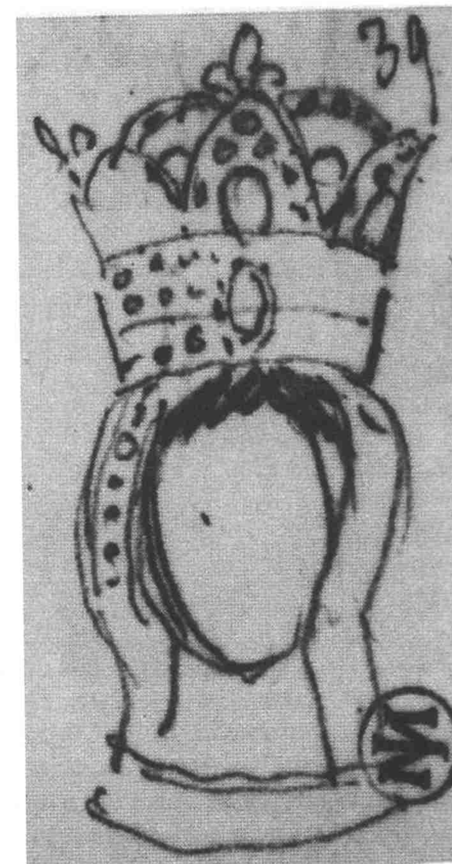
* * *

[26] Elena Sharnova e il responsabile del laboratorio di restauro del Museo Puškin che abbiamo interpellato ci assicurano che non si notano sotto lo strato di pittura elementi che possano convalidare il ricordo di Gounod. La memoria tradiva il musicista anche a proposito della posizione del Bambino «la tête reposant sur un oreiller dont sa petite main tenait un gland avec lequel il avait l'air de jouer encore». Nella *Vergine* Balze, le mani di Gesù non si avvicinano al cuscino, mentre il dettaglio richiamato da Gounod si riscontra in una tela ovale che Delaborde, 1870, 181, considerava "une étude peinte pour la figure de l'Enfant Jésus" nella *Vergine* Balze. Questo dipinto apparteneva a Édouard Gatteaux e andò probabilmente in fumo nell'incendio che distrusse la sua dimora parigina nel 1871; tuttavia, se ne conosce una riproduzione (ill. 3; cf. Wildenstein, 1954, 211) da cui desumiamo che Gounod associa al ricordo della *Vierge* Balze una tela che raffigura *Gesù Bambino dormiente* secondo la tipica iconografia italiana. Un disegno conservato a Montauban (V 252) conferma questa impressione; cf. Cf. G. Vigne, *Jean-Auguste-Dominique Ingres. 1780-1867. Catalogue raisonné des dessins du musée de Montauban* [= V], Paris 1995, 59.

[27] Se non si vuole dar credito al ricordo del musicista che parla di una modifica intervenuta da un giorno all'altro, potremmo anche dedurre che egli constatò il cambiamento quando fu di ritorno a Roma in autunno, dopo aver passato l'estate a Napoli e in Campania. Cf. Prod'homme – Dandelot, 1911, 71-74. Nella lettera del 1/8/1840 al segretario Alexis Le Go, il direttore dichiara di aver fermamente deciso di "terminer d'ici à 5 mois 3 tableaux, ma grande *Odalisque*, la *Vierge* et *Cherubini avec sa Muse*" (*TD*, 162); l'affermazione implica che l'esecuzione del quadro per lo zarevič era già iniziata. Per quanto la sua testimonianza resta difficile da valutare, Ernest Hébert afferma di aver visto *La Vierge à l'hostie* molto prima della *Stratonice*: "Nous avons vu là une *Vierge à l'hostie*, tableau à mi-corps, pour l'empereur de Russie; et longtemps après, la *Stratonice*, dont il était souvent question chez nous et que nous désirions vivement admirer"; cf. Hébert (1901), 273. Di fatto, la *Stratonice* non era più visibile a Roma dalla fine di luglio 1840 (*TD*, 219-220), mentre l'*Odalisca* Marcotte fu spedita il 18 settembre (*TD*, 162).



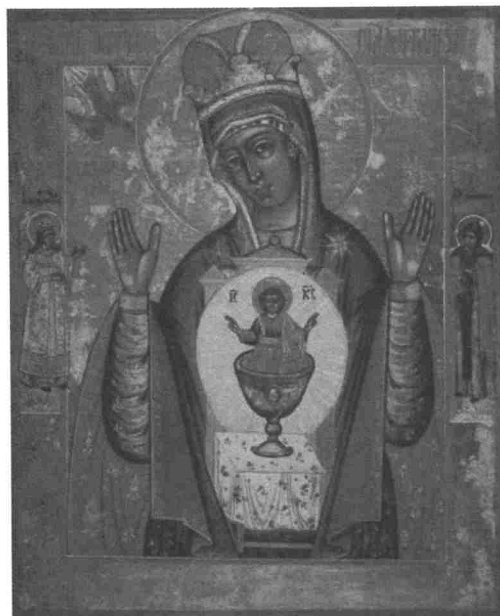
Ill. 4. J.-A.-D. Ingres, *Copia di icona russa*. 1840. Mina di piombo su carta cm 19,3 × 8, 2. Montauban, Musée Ingres (inv. 867. 2367).



Ill. 5. J.-A.-D. Ingres, *Testa della Vergine*. Mina di piombo su carta cm 5,7 × 4,6. Montauban, Musée Ingres (non inventariato 15).

I disegni preparatori conservati a Montauban offrono indizi preziosi per ricostruire l'andamento del lavoro. Un foglio frammentario (V 260; ill. 4) con la copia di una icona della *Vergine col Bambino* incrostata di gioielli è un pensiero che fissa il colore locale predominante, appena fu chiaro che l'immagine doveva esibire caratteristiche non più raffaellesche ma russe (quindi, dopo l'abbandono della *Vergine* Balze)[28]. Alessandro ave-

[28] In Vigne, 1995, 62; *ib*., 58-62, sono catalogati i disegni relativi alla *Vierge* che si conservano a Montauban.



Ill. 6. *Madre di Dio di Nicea*. Icona. Prima metà del XIX secolo. Sergeev Posad, Museo dell'Accademia Spirituale nel Monastero di S. Sergio.

va richiesto una *Vierge* e, se il quadro era effettivamente destinato a lui, sarebbe stato di buon auspicio nell'appartamento dell'erede nel palazzo di Zarskoe-Selo o nel nuovo Palazzo d'Inverno di Pietroburgo, e magari ricordare modelli come la *Vergine degli Iveri* (*Iverskaja*), che Aleksandra Fëdorovna gli raccomandava di pregare.

Questa intenzione fu seguita da un ripensamento che fa supporre l'ingresso nell'atelier di Ingres di un nuovo modello con cui confrontarsi. Iryna Kozlova ci ha indicato a questo proposito una tipologia dell'immagine russa della Vergine che per i primi esemplari noti risale al XVII secolo, la *Madre di Dio di Nicea* (*Nikejskaja*)[29]. Nell'atteggiamento orante della *Vergine del segno* a mezza figura, Maria è dietro un altare su cui posa il calice con l'Emanuele benedicente; tra Maria e l'altare si colloca un edificio ecclesiastico in miniatura. A volte la Vergine è affiancata da santi protettori, e in qualche caso si ravvisa la colomba che plana dall'alto, in riferimento al ruolo efficace dello Spirito nell'incarnazione e nella presenza eucaristica del Figlio di Dio (ill. 6). Infatti, il mistero storico e quello sacramentale sono entrambi visualizzati dal calice che si staglia sul grembo di Maria, in corrispondenza con il clipeo dell'Emanuele nella *Vergine del Segno* di Novgorod[30].

Le notizie che riguardano la *Madre di Dio di Nicea* sono scarse e storicamente inaffidabili, ma sappiamo che davanti a questa icona vi era l'uso

[29] Un esemplare del XVIII secolo della *Nikejskaja* è conservato nella chiesa della Natività di S. Giovanni Prodromo in Presnia a Mosca. La versione che riproduciamo alla ill. 6 è stata eseguita verso la metà dell'Ottocento e si trova al Museo dell'Accademia Spirituale nel monastero di S. Sergio a Sergeev Posad (Mosca).

[30] Recentemente, A. C. Shelton, *Ingres and his critics*, Cambridge 2005, 106, ha suggerito che Ingres conoscesse l'iconografia della *Vergine del segno*: "I would suggest that Ingres aspired to provide a kind of modern, empiricist updating of the Mother of God of the Sign, replacing the medallion portrait of the Child Emmanuel with a more concrete symbol of the incarnation – the Host itself".

di pregare per la conversione degli eretici. Poiché non esiste prima di Ingres una tipologia che corrisponda alla *Madre di Dio di Nicea* nella tradizione occidentale, è legittimo pensare che l'icona russa (o un suo calco grafico) sia stata presentata al pittore perché ne tenesse conto.

Un secondo foglietto a Montauban (V 263; ill. 5) reca sulla montatura il riferimento alla *Vierge à l'hostie*; se davvero è da ricondurre a quest'ultima, noteremo che lo schizzo si avvicina maggiormente alla *Nikejskaja* poiché mostra la testa di Maria incoronata[31].



Ill. 7. J.-A.-D. Ingres, *Vergine orante*. 1859. Olio su tavola cm 69,9 × 50,8. Collezione privata.

Dopo i primi pensieri di comporre la Vergine secondo due tipologie russe, Ingres cambiò idea; egli decise di attenersi al nuovo programma eucaristico, ma riprese per Maria l'impianto della *Vergine* Balze, correggendola mediante un rigonfiamento del manto sul capo.

Pertanto, è possibile ricostruire una sequenza in tre fasi delle soluzioni che condussero al quadro del Museo Puškin:

1. *Vergine* Balze (ill. 2)
2. Due tentativi di rifarsi a tipologie russe (*Vergine col Figlio*; *Madre di Dio di Nicea*; ill. 4; 5)
3. Ripresa della *Vergine* Balze per l'impianto di Maria, e della parte inferiore della *Madre di Dio di Nicea* (ill. 6) per la zona dell'altare.

[31] Il maestro rievocò parzialmente il *modus orandi* della *Nikejskaja* durante la villeggiatura a Meung-sur-Loire nell'estate 1859; qui Ingres dipinse "la plus belle de mes Vierges", *La Vergine incoronata* che transitò alcuni anni fa da Sotheby's New York (23/4/2004, lot 49; ill. 7). Cf. H. Lapauze, *Ingres. Sa vie et son œuvre (1780-1867)*, Paris 1911, 512; *TD*, 231-232, per un'altra identificazione. Tra le Madonne di Ingres è quella più vicina al prototipo dell'orante; tuttavia il disegno V 263 (ill. 5) non pare collegabile a questo dipinto tardo e deve ricondursi alla preparazione della *Vergine* per lo zarevič. Cf. Vigne, 1995, 62.

Come riconobbero gli osservatori più perspicaci, la posizione della Vergine nel quadro di Mosca riesuma un impianto già ideato dal maestro per il *Voto di Luigi XIII* (1824; Montauban, Notre-Dame). Prima di giungere alla composizione definitiva con la Madonna e il Bambino fra le nuvole, Ingres aveva concepito nella zona superiore del *Voto* una Assunta trasportata dagli angeli, con le braccia disposte di lato in preghiera. Questa opzione, attestata dai disegni e da un modello del 1822 a Montauban (Musée Ingres; MI. 885. 11. 21), fu il risultato di un equivoco e venne alla fine scartata; Ingres, tuttavia, non si rassegnò ad abbandonare un pensiero così acconcio, e per la prima volta l'Assunta a mezza figura compare nell'ovale con il *Busto di Maria* per il conte Amédée-David de Pastoret nel 1827 (São Paulo, Museu de Arte) e quindi nella *Vergine col Bambino* di Raymond Balze che Gounod vide a Villa Medici[32].

La disposizione ideata nella prima fase del *Voto di Luigi XIII* era conforme all'iconografia italiana e spagnola dell'*Assunzione* (e dell'*Immacolata*), dove la Madre di Dio è innalzata dagli angeli con le mani giunte di lato, per evitare il rigore di un impianto eccessivamente centrato. Il programma di Ingres per la *Vierge à l'hostie*, come vedremo, intendeva visualizzare in Maria il compimento di un moto di discesa inverso rispetto all'innalzamento dell'Assunta[33].

Ingres era obbligato a una maggiore fedeltà all'iconografia russa per i santi alle spalle di Maria. Vari disegni al Musée Ingres di Montauban, zeppi di annotazioni tecniche, attestano il suo scrupolo soprattutto in riferimento agli abiti liturgici del vescovo di Mira, mentre, per il principe di Vladimir, Ingres non rinunciò a immaginarne la figura a partire dal nudo di Raymond Balze[34]. L'accento dinastico implicato dai santi protettori del-

[32] Per le vicissitudini del *Voto di Luigi XIII* (1824; Montauban, Notre-Dame), si veda Vigne,1995a, 160-166; per i disegni relativi alla prima fase di ideazione e al modello Cambon, cf. Vigne,1995, 86-88; *id.*, 'Entre Vierge et Vénus: un dessin capital d'Ingres au Musée d'art et d'histoire de Genève', *Genava* 47 (1999), 113-118.

[33] Il modello della discesa di Maria era costituito dalla *Madonna Sistina*, che era nota a Ingres dalle stampe; egli se ne era ispirato nel *Voto di Luigi XIII*, dove il rigonfiamento del manto della Vergine riprende lo stesso dettaglio nella tela di Dresda più che il velo della *Madonna di Foligno*. Nel quadro di Mosca, il mantello ha un volume minore, ma sufficiente a indicare l'atterraggio; questo dettaglio era assente nella *Vergine* Balze, a quanto si ricava dalla foto, perché inadeguato all'iconografia della *Vergine col Bambino*. Ingres immaginò una discesa analoga nel progettare la sua ultima pittura, *La Vierge à l'hostie* del 1866 (Bayonne, Musée Bonnat); due disegni preparatori, V 280-281 (Vigne 1995, 64-65), mostrano sensibili differenze rispetto al risultato finale; Maria ha le braccia allargate e il suo velo sventola in alto, a causa del movimento appena concluso.

[34] Ci riferiamo al bellissimo disegno V 259, che mostra anche i contorni del nudo di Maria; cf. Vigne, 1995, 61. La testimonianza su Balze è in Flandrin (1911), 144, ed è confermata

lo zar e dello zarevič era essenziale dalla prospettiva del committente, ma appare subordinato ad altri contenuti nell'immagine definitiva[35].

"Dio nei dettagli"

La *Vergine* del granduca conferma il luogo comune che dichiara impenetrabile la genesi dei capolavori. Anzitutto, fu davvero Ingres il suo autore? La firma *A. D. Ingres pinx. – Romæ 1841* lo assicura senza ombra di dubbio, ma a Parigi si sapeva che Henri Lehmann vi ebbe una parte non trascurabile, che il maestro voleva tener celata[36]. E a cosa allude Ingres quando scrive a Gilibert: "Mais que des choses à te dire, à te raconter" (27/4/1839) a proposito della *Vierge pour le Prince R.le de Russie*?[37] Ed è stato davvero Ingres a ideare l'iconografia della *Vergine che adora l'eucarestia*, come i sostenitori vollero far credere?[38]

A proposito dell'ultimo interrogativo, dobbiamo ribadire che la *Vergine che adora l'eucarestia* non ha precedenti nella tradizione occidentale. È vero che il legame di Maria-*ecclesia* con l'eucarestia è costante nella teologia e nell'immaginazione dei cristiani e si declina secondo una esuberante varietà di modi[39]. Tuttavia la soluzione adottata da Ingres per la Vergine

dalla corrispondenza rispetto ai ritratti dell'artista; del resto, anche l'aspetto del fratello Paul è ravvisabile nel volto di S. Nicola. Per i ritratti dei fratelli Balze, cf. *ib.* 139, 143, 147.

[35] Quando nacque Alessandro, lo zar Nicola fece edificare una cappella dedicata a S. Alessandro Nevskij nel monastero di Nuova Gerusalemme presso Mosca; cf. A. T. von Grimm, *Aleksandra Feodorowna Kaiserin von Russland*, Leipzig 1866, I, 105; per l'importanza che Zukovskij attribuiva al modello di Alessandro Nevskij nella educazione del granduca, cf. Wortman, 2006, 172.

[36] Gli interventi di Lehmann nelle opere dell'inverno 1840-1841 (*Ritratto di Luigi Cherubini* e *Vergine* per il granduca) sono riferiti con molta segretezza nelle lettere all'amica Marie d'Agoult dall'ottobre 1840 al gennaio 1841 (*Une correspondance*, 132, 138-139, 145). Alla morte di Lehmann, Henri Delaborde attestava: "Plusieurs parties du *Portrait de Cherubini* et de la *Vierge à l'hostie* ont été préparées par Lehmann ou même exécutées par lui sous la direction de son illustre maître»; cf. H. Delaborde, *Notice sur la vie et les ouvrages de M. Henri Lehmann lue à l'Académie des Beaux-Arts dans la séance publique annuelle du 20 octobre 1883*, Paris 1883, 9. Anche Raymond Balze fu costantemente vicino al maestro nel corso dell'esecuzione della *Vierge*; cf. Flandrin (1911), 148.

[37] Ingres amava la segretezza; quando richiese la collaborazione di Théodore Chassériau per una *Tentazione di Cristo* che egli progettò nel 1836 a Roma, neppure il discepolo doveva conoscere le sue intenzioni. Cf. Vigne, 1995a, 216-218. Per un caso più tardo, cf. L. Flandrin, 'Deux disciples d'Ingres. Paul et Raymond Balze II', *Gazette des Beaux-Arts* 53 (1911), 322-323.

[38] In occasione dell'esposizione privata del quadro a Parigi nell'estate 1841, Jules Janin affermava: "le jeune prince lassait le peintre tout-à-fait le maître du sujet, du temps, de la dimension, du prix enfin»; cf. J. Janin, 'La Vierge à l'hostie', *Journal des débats* 12/7/1841, 1-2.

[39] Il tema è troppo ricco per essere riassunto in questa sede. Per le indicazioni essenziali, si vedano i contributi e la bibliografia raccolti in AA. VV., *Maria e l'eucaristia*, Roma 2000, a

orante e l'allestimento liturgico non hanno riscontro prima di lui, e giustamente Bruno Foucart parla di "image inédite et sans posterité"[40]. Invece, l'iconografia del dipinto rivela troppe affinità con l'icona della *Madre di Dio di Nicea*, perché il rapporto sia casuale. Come abbiamo sostenuto, ci sono sufficienti indizi per ritenere che qualcuno mostrò a Ingres l'icona a cui richiamarsi, assieme alle immagini russe dei santi, e che questo avvenimento provocò una sostanziale modifica del progetto che aveva già preso forma nella *Vergine* Balze. A ben guardare la tela di Mosca, però, dobbiamo aggiungere che l'artista sottopose il modello a una autentica metamorfosi.

Per quanto riguarda le intenzioni di Ingres, possediamo il testo di una lettera non più rintracciabile del 5/9/1840 che ci è trasmesso da Henri Delaborde e che riguarda il programma che il maestro stava mettendo in immagine

> La Madre del Figlio di Dio, salita al cielo e discesa per apparire ai fedeli, adora a mani giunte davanti a un altare la divinità del Figlio nell'ostia consacrata e nel calice, simboli della redenzione del genere umano. Due santi, san Nicola e sant'Alessandro le sono al fianco[41].

Il piano di Ingres è preciso ed è ribadito dai commenti apparsi sulla stampa francese quando la tela fu esposta a Parigi nell'estate del 1841. I rilievi di Jules Janin e di Charles Lenormant sono a questo proposito illuminanti, poiché spiegano il tema del quadro nella stessa direzione. Janin è in questi anni il critico letterario del *Journal des débats*, un quotidiano dal prestigio internazionale che anche Nicola I leggeva assiduamente

> Siamo in un tempio del sedicesimo secolo. L'altare è preparato per il santo sacrificio della messa. Sul calice d'oro tempestato di rubini e smeraldi riposa

cui è da aggiungere almeno M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991, 142-146.

[40] Cf. B. Foucart, *Le renouveau de la peinture religieuse en France (1800 - 1860)*, Paris 1987, 200.

[41] Cf. Delaborde, 1870, 181. Al posto di questa lettera, si conosce attualmente una nota autografa e non datata, riprodotta in V 254: "La Vierge reconnaît la presence réelle de son Fils dans la Sainte Eucharistie". Nella volta della Cattedrale della Trinità nel monastero di S. Sergio a Sergeev Posad è un affresco di anonimo del XIX secolo che raffigura la Madre di Dio attorniata da angeli mentre scende dal cielo nel Cenacolo, al di sopra della tavola-altare su cui posa il calice; attorno alla tavola sono gli apostoli in piedi e in ginocchio. L'iscrizione al di sotto della Vergine recita: "Gioite, perché sono con voi tutti i giorni" e "Santissima Genitrice di Dio, aiutaci. Beato sei Signore. Genitrice di Dio, Vergine benedetta e tutta pura, Madre del Dio nostro, ti chiamano beata tutte le generazioni, perché preghi per noi Cristo Dio nostro". Non conosciamo precedenti iconografici a questa rappresentazione, che sembra posteriore al 1850.

> l'ostia santa, il pane consacrato; è l'istante solenne in cui tutta l'assemblea (assemblea invisibile) si prosterna faccia a terra; con sacro timore, il sacerdote stesso è in ginocchio perché ha appena pronunciato le terribili parole della consacrazione. Presso l'altare non si sente nulla, tranne la preghiera. Allora appare la Vergine santa! Ella prega ed adora. Quale sguardo di riconoscenza, di ammirazione e di rispetto ella getta sulla santa ostia, questa unione e consacrazione del sangue e del corpo di Nostro Signore Gesù Cristo! Tale è in effetti il corpo del suo figlio; il suo figlio stesso l'ha detto: "Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue"[42].

Fu Janin ad avanzare in questa occasione il titolo di *Vierge à l'hostie* che ebbe una accoglienza unanime, al punto che se ne servì lo stesso Ingres nelle lettere e nei *Cahiers* in riferimento al quadro e alle sue repliche. A Charles Lenormant l'appellativo non andava a genio, pur richiamando i titoli delle Madonne di Raffaello (della *sedia*, del *cardellino*, del *pesce*, del *garofano*; noi aggiungeremmo, pensando allo zarevič, del *granduca*); secondo l'archeologo, la formula riduceva il tema eucaristico del quadro, come se fosse un dettaglio secondario. Lenormant propose *La Vierge adorant l'Eucharistie*, che non piacque a nessuno. A parte questa polemica minore, tra i due critici c'è un accordo sostanziale quanto al significato

> Si è compiuto il mistero più augusto della religione cattolica. Il pane consacrato è divenuto il corpo di Gesù Cristo; il vino che il calice contiene è ormai il suo sangue; il sacerdote è prosternato davanti al miracolo che ha compiuto. Al miracolo supremo operato nel sacrificio, il pittore ne aggiunge una altro, tradizionale nella pittura e che la *Messa di Bolsena* ha consacrato: l'ostia viva è eretta sul calice e sembra irradiare agli occhi dei fedeli. A tale spettacolo, ogni mortale si curva sulla polvere; ma degli spettatori augusti si sostituiscono al sacerdote e all'assemblea. Dietro l'altare, i santi protettori della chiesa in cui la messa è celebrata sono discesi per associarsi da intercessori alle preghiere degli astanti... Appare chiaro che la composizione di Ingres, per quanto nuova, è nondimeno circoscritta nel rigore del dogma e dello spirito della religione[43].

[42] Cf. Janin, 12/7/1841, 1. Se Nicola I lesse il *Journal des débats* del 12/7/1841, rimase certo indispettito dalla recensione al suo quadro; Janin molto ironizzava sulla mancata visita dell'erede in Francia, sull'arretratezza culturale dei russi, e addirittura metteva sullo stesso piano Alessandro e Ingres. Per Nicola I lettore del quotidiano, cf. P. Lacroix, *Histoire de la vie et du regne de Nicolas Ier empereur de Russie*, Paris 1871, VI, 399.

[43] Cf. C. Lenormant, 'La Vierge adorant l'Eucharistie', *L'artiste* 8 (1841), 196. Anche Charles Poran, in una lettera fittizia datata 23/3/1840 (ma 1841) scrive: "Pendant le sacrifice de la messe, la Vierge, placée entre saint Nicolas et saint Alexandre, apparaît au-dessus de l'autel»; cf. C. Poran, 'Lettre sur la Vierge à l'hostie et le portrait de Cherubini par Ingres', *Nouvelles Archives de l'art français* 1880-1881, Paris 1881, 355. L'anonimo recensore de *L'Univers* 3/8/1841 asserisce che l'opera è destinata a una cappella della Cattedrale di Mosca;

Le recensioni di Janin e Lenormant, perciò, si accordano con le parole di Ingres nel definire la situazione liturgica dell'immagine, relativa alla transustanziazione delle specie eucaristiche; entrambi gli autori identificano il ruolo dell'osservatore con quello del sacerdote che si inginocchia dopo la consacrazione. È un dato che può confermare anche l'osservazione più superficiale della tela di Mosca, ma essa possiede implicazioni che sfuggirono ai suoi ammiratori parigini.

* * *

Le notizie che finora abbiamo raccolto sulla *Vergine* del granduca indicano una esecuzione estremamente vigile da parte di un artista incalzato dal demone dell'esattezza. Ed è proprio la sorveglianza che accordiamo a Ingres ad essere incompatibile con uno scivolone che denota un vero dispregio del committente che, dopo tutto, era Nicola I[44].

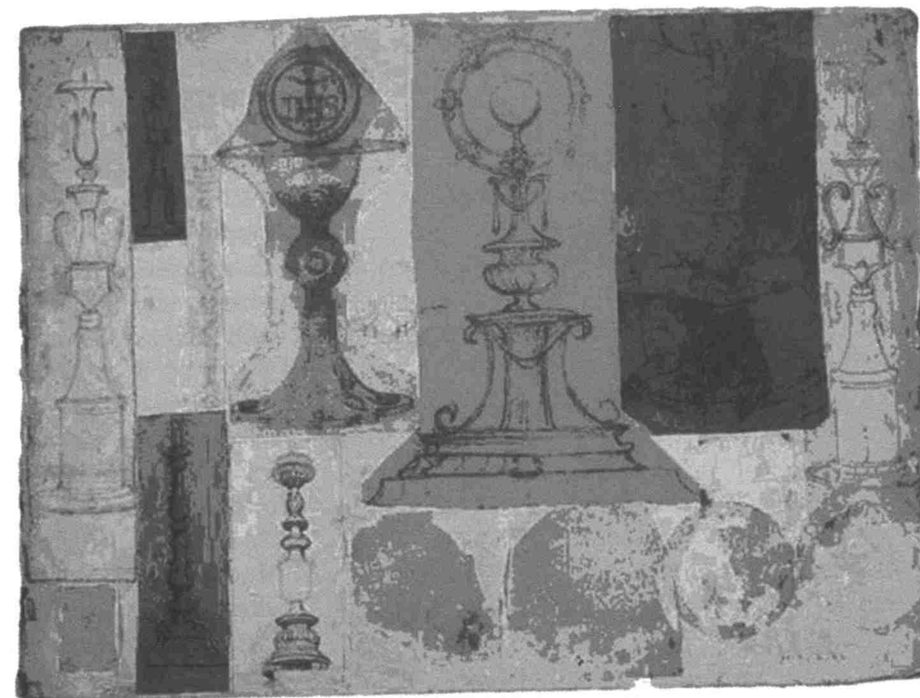
L'oggetto dell'adorazione di Maria, dei santi e dell'osservatore è il calice del vino su cui poggia una patena con l'ostia eretta, perché consacrata. Un'ostia sul calice è tipica delle raffigurazioni eucaristiche occidentali (tabernacoli, stendardi e simili), con o senza una patena che la sorregge[45]. Per questo dettaglio, Lehmann offrì il suo contributo, recando al direttore un disegno con la sezione inferiore del *Salvator mundi* di Fra' Bartolomeo (1516; Firenze, Galleria Palatina) in cui due putti sostengono su una targa un calice con patena[46]. Un collage conservato a Montauban (Musée Ingres;

anche lui afferma che è il momento della consacrazione. Su questa scia, P. J. Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, Paris 1865, 132, escogita un'altra possibilità: "Où M. Ingres était-il aillé pêcher cette tête-là? Apparemment, il avait voulu exprimer la pensée qui dut agiter la mère du Christ, lorsqu'après la résurrection, renfermée dans le Cénacle avec les apôtres, elle reçut pour la première fois l'eucharistie des mains du chef de l'Église, Pierre, d'après l'institution qu'en avait faite son divin fils».

44 Come abbiamo già avvertito, nella letteratura si adopera a volte il titolo *Vierge du tzar*, nel senso che il granduca Alessandro diviene effettivamente imperatore nel 1855; ma a volte si udiva che l'opera era destinata a Nicola I; cf. Proudhon, 1865, 131: "ce tableau, disait-on, était destiné à l'empereur de Russie, Nicolas. C'était une fort jolie personne, en adoration devant le calice et l'hostie, symboles de la communion grecque"; *ib.*, 133: "le tort était au czar Nicolas, qui avait fait la commande. Quelle idée, au dix-neuvième siècle, de demander à un zélateur de la forme, à un idolâtre, un tableau de la vierge Marie faisant, à cinquante ans, sa première communion!".

45 Si veda ad esempio il recto dello stendardo eseguito dal Moroni nel 1562 per la chiesa dei SS. Cristoforo e Vincenzo a Pradalunga; cf. *Giovanni Battista Moroni. Lo sguardo sulla realtà 1560-1579*, cat. a c. di S. Facchinetti, Cinisello Balsamo 2004, 101. Per un caso in cui è visibile anche la patena, si vedano le versioni de *La comunione di S. Maria Maddalena* di Lorenzo di Credi (Estzergom, Keresztény Múzeum; Philadelphia, Museum of Art).

46 Cf. *Une correspondance*, 147: "4. Februar 1841. – M. Ingres m'a fait une chose fort gentille. Je lui avais dans le temps donné un dessin d'après Fra Bartolommeo auquel nous



Ill. 8. J.-A.-D. Ingres, *Collage di studi per la Vierge à l'hostie*. Mina di piombo, pietra nera, penna, su carta con ricalchi in gesso. Montauban, Musée Ingres (inv. MIC. 4. 44 a L).

ill. 8) ordina in sinossi vari studi per l'allestimento dell'altare della *Vergine* e consente qualche precisazione in merito: al centro, Ingres applica un disegno tratto da quello che egli considera l'archetipo dell'esposizione eucaristica, l'ostensorio della *Disputa* di Raffaello; il calice a sinistra corrisponde a quello visibile nel quadro, che è perciò la sintesi di due motivi tratti da Fra' Bartolomeo (calice e patena) e Raffaello (ostia eretta)[47].

tenions tous deux. Dernièrement il rendit à mon frère plusieurs dessins et il y avait parmi eux un calque fait sur le mien où il a écrit: à Henri Lehmann, Ingres". Il disegno di Lehmann è forse identificabile in V 4256, su cui non appaiono scritte, ma che Vigne, 1995, 768, considera un autografo di Ingres; questi possedeva una copia moderna del dipinto del domenicano, anch'essa conservata a Montauban (MI.867.113); cf. D. Ternois, 'Les livres de comptes de Madame Ingres (Ingres à Rome et à Paris)', *Gazette des Beaux-Arts* 98 (1956), 174. Si noti, tuttavia, che nella tavola di Fra' Bartolomeo, l'ostia non è eretta ma disposta sul piattino e che Ingres doveva conoscere da altri esempi (Raffaello, ecc.) la soluzione adottata nel quadro. La tavola di Fra' Bartolomeo faceva parte del bottino napoleonico ed ebbe notorietà fra gli accademici francesi prima di ritornare a Firenze; cf. M. P. Driskel, *Representing Belief. Religion, Art, and Society in Nineteenth-Century France*, Pennsylvania 1992, 100.

47 Per il collage, cf. la scheda di G. Vigne in *Vierges folles et vierges sages: dessins d'Ingres* (Collections graphiques du Musée Ingres 8), cat. a c. di G. Vigne - E. Moinet, Montauban 1992, 4. Ringraziamo Mme Brigitte Alasia del Musée Ingres per il riferimento bibliografico.

L'ostia che vediamo nella tela di Mosca è del tipo cattolico, segnata dal Crocifisso e dall'acronimo *JHS* (*Jesus hominum Salvator*), quella che da secoli era impiegata nella messa latina. Lo scrupolo per l'esecuzione di questo dettaglio è dimostrato dal collage citato; sul foglio Ingres applica quattro ostie ricavate da uno stampo con l'impiego di gesso, allo scopo di riprodurle alla perfezione (ill. 8).

Ora, dipingere per l'erede o per l'Imperatore di tutte le Russie, lo scudo dell'ortodossia della chiesa d'Oriente, l'adorazione di un'ostia cattolica è un atto a dir poco sconveniente. Lo potremo avvertire solo ricordando che per la chiesa orientale l'ostia cattolica era uno dei termini della contesa che si trascinava da secoli.

Per una valida consacrazione nel corso della messa, infatti, i latini richiedevano che la materia impiegata per confezionare l'ostia fosse ricavata da farina di frumento mista ad acqua che non avesse subito il processo di fermentazione. La causa dell'uso romano risaliva alla cena pasquale in cui Gesù istituì il sacramento, la quale coincideva, secondo il calendario ebraico, con il primo giorno della settimana degli azzimi, in cui era proibito l'impiego di farina lievitata per fare il pane (Es 13, 6-8).

Su questo punto, gli orientali la pensavano in maniera opposta; nella Divina Liturgia era rigorosamente prescritto di far uso di pane lievitato, perché Cristo, "nostra Pasqua" (1 Cor 5, 7), segna l'abbandono della pasqua ebraica e delle sue usanze, un distacco che la chiesa deve testimoniare appunto con l'adozione del lievito[48].

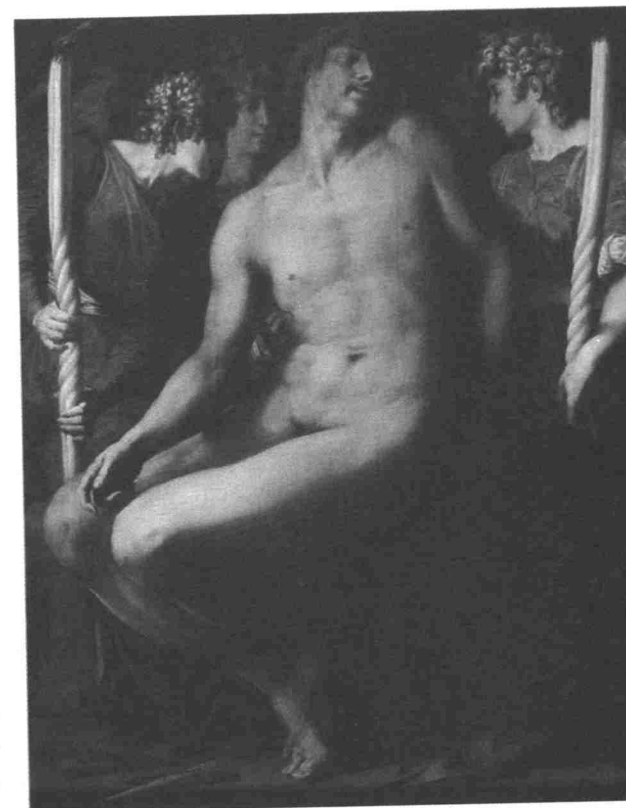
Gli apologeti della prassi liturgica orientale fondarono su tali divergenze una polemica con la chiesa di Roma risalente ai tempi di Michele Cerulario, e che, dopo esser stata ripresa al Concilio di Firenze, era assai vivace in questi anni. Si capisce perciò che un'immagine di tipo liturgico e destinata a un committente così particolare non poteva mostrare una irregolarità tanto vistosa nel suo fulcro. Non resta che credere a uno spiacevole 'incidente diplomatico', oppure affinare lo sguardo alla ricerca di indizi che possano correggere questa prima, inverosimile impressione.

Mentre scriviamo, ci torna alla memoria lo stupore di Giovanni Morale

A causa dell'intenzione di riferire il calice e l'ostia alla messa nel quadro definitivo, non era possibile per Ingres adottare la soluzione dell'ostensorio. I candelieri del collage sono tratti dalla *Messa di Bolsena* di Raffaello nella Stanza di Eliodoro; la loro forma è leggermente modificata nel dipinto.

[48] Per le informazioni su questi temi che un contemporaneo di Ingres poteva ricavare da entrambe le parti, cf. A. de Stourdza, *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe*, Stuttgard 1816, 95-96; 'Hostie', in *Encyclopédie théologique*, a c. de l'Abbé Migne, VIII, *Liturgie*, Paris 1844, 653-657. Il pane fermentato dei greci era generalmente di forma quadrata, con impresso *IC XC NIKA* ("Gesù Cristo vince"). Un altro tema della controversia eucaristica riguardava la comunione *sub utraque* specie che i cattolici riservavano al clero.

quando alcuni anni fa ci additò nel Museo Puškin un particolare della *Vergine che adora l'eucarestia* mai osservato prima. Ai lati del calice, Ingres ha disposto sull'altare due candelieri con anse; se ci avviciniamo, noteremo che le fiammelle sono decisamente oblique, come per un soffio di vento che sta penetrando nello spazio del quadro. Si tratta di un effetto ricercato, perché se le fiammelle dei ceri si muovono nei quadri nessuno può credere a un fenomeno 'naturale', a differenza di quanto accade nella realtà[49].



Ill. 9. Rosso Fiorentino, *Cristo vegliato dagli angeli*. 1527. Tavola cm 133,5 × 104. Boston, Museum of Fine Arts (58. 527).

Per ampliare lo spazio di comprensione del quadro di Mosca, proviamo ad accostare questo dettaglio ad alcuni esempi di varia provenienza. Quando pubblicò nel 1966 il *Cristo nel sepolcro* del Museum of Fine Arts di Boston (1527; ill. 9), John Shearman propose di riconoscervi una iconografia poco familiare agli studiosi, per dar conto della sua eccezionalità. Secondo lo storico inglese, più che di "Dead Christ", era legittimo parlare di "Awakening Christ": gli angeli vegliano il corpo di Cristo nell'imminenza della vita nuova che comincia a manifestarsi nel cadavere, perfettamente reintegrato nella sua bellezza e vicino a ridestarsi dal sonno della morte. Alexander Nagel ha indicato più di recente un'altra peculiarità iconografica che contribuisce a rafforzare l'intuizio-

[49] Il dettaglio delle fiammelle oblique è ben visibile sia nel disegno con quadrettatura V 256 che servì da modello per l'esecuzione della tela (cf. Vigne, 1995, 60), sia nel collage con le ostie sopra indicato (ill. 8).

ne dello studioso inglese. Nella tavola del Rosso Fiorentino, Nagel ravvisa infatti il coordinamento visivo tra il fascio di luce diretta proveniente dalla destra di Cristo e la ventata d'aria che fa oscillare la fiammella del cero retto da un angelo, e ha già estinto l'altra: "Un attimo prima il sepolcro oscuro, serrato era illuminato solo dai ceri della veglia angelica. Ora invece, appena Cristo freme nel risveglio, la pietra rotola via e irrompe un nuovo giorno"[50].



Ill. 10. Abraham Bloemaert, *L'eucarestia e i quattro Dottori della chiesa*. 1632. Olio su tela cm 206 × 155. Collezione privata.

Se nel dipinto del Rosso il soffio di vento è relativo allo Spirito che raggiunge il cadavere di Cristo e lo risveglia a nuova vita (cf. Rom 1, 4), a quale scopo soffia lo Spirito nella *Vergine* per lo zarevič? Prima di dare una risposta, osserviamo una pala di Abraham Bloemaert che raffigura *I quattro Dottori e la dottrina della chiesa sull'eucarestia* (1632; Christie's London, 3/12/2008, lot 26; ill. 10), destinata a un ignoto luogo di culto neerlandese. Il soggetto e l'impianto dell'opera richiamano la *Disputa* di Raffaello, filtrata attraverso l'elaborazione di Rubens che aveva dedicato al tema la sua prima pala d'altare dopo il ritorno dall'Italia[51].

---

[50] Cf. J. Shearman, 'The 'Dead Christ' by Rosso Fiorentino', *Boston Museum Bulletin* 64 (1966), 148-172; A. Nagel, *Michelangelo and the Reform of Art*, Cambridge 2000, 156. Anche R. Stefaniak, 'Replicating Mysteries of the Passion: Rosso's Dead Christ with Angels', *Renaissance Quarterly*, 45 (1992), 677-738, accetta gli argomenti di Shearman, inserendoli in una lettura più complessa in chiave eucaristica.

[51] Cf. M. G. Roethlisberger, 'Bloemaert's Altar-Pieces and Related Paintings', *The Burlington Magazine* 134 (1992), 156-164; *id.*, *Abraham Bloemaert and his Sons. Paintings and Prints*, Doornspijk 1993, I, 314-315; la tela riprende una invenzione di Abraham Bloemaert incisa dal figlio Cornelis (1626); *ib.*, 301-304. Il dipinto proviene da Auckland Castle, la residenza dei vescovi di Durham; la zona relativa all'ostensorio e ai candelieri fu coperta da una ridipintura per adattare l'immagine alla sede anglicana. La *Presenza eucaristica del Sacramento* fu dipinta

Dalla nostra prospettiva, ci preme evidenziare il ruolo capitale che svolge lo Spirito nell'economia dell'opera. La colomba è al culmine della composizione, isolata rispetto al gruppo della Trinità presente nell'affresco della Stanza della Segnatura e nella pala di Rubens. Lo Spirito sovrasta e ispira la Sacra Scrittura, che a sua volta reca testimonianza all'eucarestia sull'altare: il libro sostenuto dagli angeli, infatti, reca quattro citazioni eucaristiche tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento, in forma di promessa e compimento (Gen 14, 18; Sal 77, 24-25; Gv 6, 52; Mt 28, 26). L'ostensorio è collocato davanti a un "quadro nel quadro" con l'*Ultima Cena*, in corrispondenza di Cristo. Ai lati dell'ostensorio sono i due candelieri, con le fiammelle mosse dal vento delle ali degli angeli e della colomba (cf. Sal 18, 11)[52].

La pala del cattolico Bloemaert è una professione di fede, e si giustifica nel panorama immaginativo di una città come Utrecht, segnata dalle lacerazioni confessionali e dalle conseguenze politiche della guerra dei trent'anni; la Scrittura come strumento di rivelazione è finalizzata all'eucarestia, ed è garantita dall'azione *ispirante* della colomba.

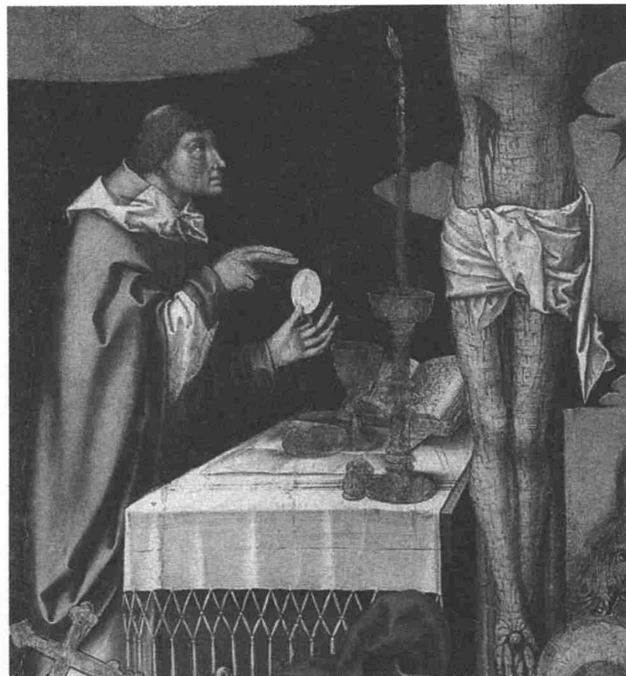
Un ultimo esempio ci ricongiunge all'opera di Ingres. La tavola di Hans Fries conservata a Friburgo (Musée d'Art et d'Histoire; 1510-15 ca) esemplifica una iconografia piuttosto diffusa al di là delle Alpi durante l'autunno del Medioevo e che gli studiosi denominano la *Croce vivente*: dai quattro bracci del legno fuoriescono altrettante mani che compiono azioni simboliche, diversificate in senso positivo e negativo sulla base della loro posizione (destra/sinistra, alto/basso)[53]. Nell'immagine di Fries, la mano di Dio benedice a destra del crocifisso, nel settore fausto che concerne la chiesa in opposizione alla sinagoga dal lato opposto, e corrisponde al gesto di consa-

---

da Rubens per la chiesa dei domenicani di S. Paolo ad Anversa (1609 ca; cf. M. Jaffé, *Rubens. Catalogo completo*, trad. it., Milano 1989, 165) e presenta nella zona superiore la tradizionale raffigurazione della Trinità, con l'ostia al posto della seconda Persona; la pala di Rubens ebbe notevole influenza sulla iconografia fiamminga del XVII secolo.

[52] La direzione delle fiammelle è contraria a quella individuabile nella tela di Ingres; per una corrispondenza completa, si veda l'incisione di Cornelis Bloemaert (1629) da cui il dipinto è ricavato, in Roethlisberger, 1993, II, f. 637. Dove si riscontra nei quadri l'oscillazione di una fiammella, in genere è riconoscibile l'origine del fenomeno; la pala del Moretto sull'altare maggiore della chiesa dei SS. Cosma e Damiano di Mamertino (Brescia) presenta una accentuata inclinazione delle fiammelle ai lati dell'ostensorio, dovuta all'epifania dell'Uomo dei dolori e alle ali degli angeli; cf. P. V. Begni Redona, *Il Moretto da Brescia*, Brescia 1988, 336-337; nel *S. Carlo davanti a Cristo morto* del Morazzone (copia; Milano, Quadreria dell'Arcivescovado), l'oscillazione della fiamma del cero è prodotta dall'angelo (cf. J. Stoppa, *Il Morazzone*, Milano 2003, 269).

[53] Il dipinto proviene dalla chiesa di S. Martino di Cugy (Vaud); si veda la scheda di V. Villiger, in *Mysterium. L'Eucarestia nei capolavori dell'arte europea*, cat. a c. di A. Geretti, Milano 2005, 150.



Ill. 11. Hans Fries, *La Croce vivente* (particolare). 1510 ca. Olio su tavola cm 150,2 × 97,6. Friburgo, Musée d'Art et d'Histoire.

crazione compiuto al di sotto dal sacerdote in riferimento all'ostia; contestualmente, si inclina la fiammella del candeliere posato sull'altare. L'origine del fenomeno non è determinata da una causa precisa, ma il soffio segnala evidentemente la consacrazione che si compie.

Muniti di tali consapevolezze, saremo in grado di afferrare l'implicazione dell'alito che spira nella tela del Museo Puškin.

Secondo il programma di Ingres, la Vergine discesa dal cielo adora la divinità del figlio nell'ostia, vale a dire il mistero della transustanziazione. Ora, se il direttore di Villa Medici poteva ignorare certe sottigliezze, non così il consigliere che gli portò i modelli iconici, a cui era noto che su tale aspetto esisteva una divergenza tra la chiesa di Roma e gli orientali, un dibattito complesso che semplifichiamo perché ben noto ai lettori. Per i teologi e liturgisti cattolici, la transustanziazione delle specie eucaristiche si verifica quando il sacerdote *in persona Christi* ripete durante la messa le parole che Gesù pronunciò all'Ultima Cena (*hoc est enim corpus meum, hic est enim calix sanguinis mei*...), le quali possiedono la virtù originaria e creativa di attuare il miracolo. Per gli orientali, invece, è l'azione dello Spirito Santo, invocato nella epiclesi *dopo* che il sacerdote ha ripetuto le parole storiche dell'istituzione, a rendere effettiva la trasformazione misteriosa del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo[54]. Questa peculiarità della Divina Liturgia è in

[54] In questa sede, ci riferiamo esclusivamente alla discussione fra le chiese alla metà del XIX secolo, e prescindiamo dalla storia del problema e dalle sue sottigliezze, già dibattute al Concilio di Firenze; per due testi esemplari della controversia in questi anni, cf. Anonimo (M. J. Horrer), *Persécution et souffrances de l'Église catholique en Russie*, Paris 1842, 319-321;

effetti visualizzata in alcuni esemplari della *Madre di Dio di Nicea* in cui la colomba plana in direzione del calice con l'Emanuele, e indica il ruolo efficace dello Spirito all'interno del duplice processo, storico e sacramentale, dell'incarnazione del Verbo (ill. 6).

Nella *Vergine che adora l'eucarestia* di Ingres si verifica perciò una contraddizione che, se non è insensata, può rivelarsi intenzionale e addirittura creativa. Maria adora il mistero della transustanziazione che in riferimento all'ostia cattolica (non lievitata) è compiuta dalle parole del celebrante; al contempo, l'operazione misteriosa è resa efficace dallo Spirito, secondo la dottrina degli orientali, significato dalla luce e dal vento che cadono dall'alto, e dalle piccole fiamme oscillanti[55]. L'osservatore è collocato da questa parte dell'altare nello stesso luogo del sacerdote (se dà le spalle all'assemblea) e contempla con Maria l'avvenuto miracolo.

Gogol' e gli altri

Le figure sono il veicolo più efficace della propaganda religiosa; in tal senso la *Vergine che adora l'eucarestia* appartiene a quella famiglia di immagini che hanno il compito di veicolare alcune implicazioni condivise da una cerchia limitata di fruitori. A distanza dal *Sitz im Leben* originario, però, la lettura di quest'opera si rivela problematica a causa della molteplicità dei percorsi dischiusi all'interprete. L'ideologia che sottende una operazione come quella implicata nella *Vierge à l'hostie* è riconoscibile solo a patto di sciogliere l'ambiguità che le appartiene, e che garantisce la sua

Orthodoxie et papisme, par un grec membre de l'Église d'Orient, Paris 1859, 66-69. Va anche ricordato che sul fronte latino esistevano tentativi di riconsiderare il valore dell'epiclesi, a volte con accenti espliciti; gli sforzi che l'oratoriano Pierre Le Brun intraprese in tal senso prima della Rivoluzione, furono continuati in questi anni da Prosper Guéranger; in modo particolare cf. P. Le Brun, *Explication de la messe*, V, Liège 1778, I-IX. Per la devozione eucaristica in Francia durante il XIX secolo, si vedano le pagine edificanti di L. Baunard, *Un siècle de l'Église de France. 1800-1900*, Paris 1902, 209-220.

[55] Per illustrare il legame simbolico tra la luce che dall'alto piove su Maria e lo spirito che fa oscillare le fiammelle nella tela di Mosca, ci piace ricorrere a un passo di una lettera di Gogol' a Marija Petrovna Balabina: "oggi ho deciso di andare in una chiesa romana, una di quelle chiese meravigliose che voi conoscete, dove aleggia una sacra penombra e dove il sole, dall'alto della cupola ovale, come lo Spirito Santo, come l'ispirazione, scende nella parte centrale, dove due o tre figure che pregano in ginocchio non solo non distraggono, ma sembrano mettere ali alla preghiera e alla meditazione. Lì ho deciso di pregare per voi (perché solo a Roma si prega, negli altri posti si finge soltanto di pregare)". Cf. N. Gogol', *Dall'Italia. Autobiografia attraverso le lettere*, a c. di C. de Lotto, M. G. Cavallo, Roma 1995, 47 (4/1838). Nell'unico caso in cui Ingres raffigura programmaticamente la discesa di Maria, il *Voto di Luigi XIII*, il movimento si riflette sul mantello rigonfio, non sulle fiamme dei candelieri, che rimangono erette.

'innocenza'. Questo atto ermeneutico è necessario se si vuole dar conto dei dettagli in cui "Dio è nascosto", ma è anche una forzatura poiché è effettuabile solo attraverso una serie di scelte e di esclusioni. Ma, anche dopo queste scelte, rimangono spazi d'incertezza che devono restare aperti se non si vuole esercitare a tutti i costi l'arte della divinazione.

Consapevoli delle difficoltà che su questo punto provoca il vuoto documentario, riteniamo che l'obiettivo del quadro di Ingres non riguarda la contraddizione, ma la *riunione* delle tradizioni delle chiese latine e orientali manifesta nell'eucarestia. Secondo noi, l'immagine visualizza un aspetto della religiosità contemporanea che finora non aveva trovato asilo in una icona. Per verificare una possibilità a prima vista così remota, dobbiamo puntare il cannocchiale su una questione dibattuta nei circoli intellettuali russi e in tutta Europa, e che possiamo esemplificare con un riferimento ben noto alle comparse della nostra vicenda.

La prima delle otto *Lettere filosofiche* di Pëtr Jakovlevič Čaadaev apparve nel 1836, ma queste epistole di filosofia della storia furono scritte in lingua francese tra il 1828 e il 1831, e circolarono subito fra gli amici di Puškin a Mosca e a Pietroburgo. Come i profeti dell'idealismo che furono i suoi maestri, Čaadaev si preoccupava del destino delle nazioni e soprattutto del popolo russo nel concerto universale diretto dalla Provvidenza. La Russia si era purtroppo alienata dal progresso che guidava l'Occidente, e dai disegni stessi di Dio, e scontava le conseguenze di un peccato originale che, secondo lo scrittore, andava riconosciuto nel distacco dalla chiesa latina. Per poter riguadagnare il terreno e unirsi alle nazioni del mondo civile nella marcia verso la libertà e il Regno di Dio, bisognava che la chiesa orientale si incontrasse su un piano di parità con Roma, accogliendo l'iniziativa sociale promossa dal cattolicesimo, l'impulso irresistibile dell'Occidente. Non doveva però trattarsi di una conversione degli orientali, ma di una riunione delle due chiese per esprimere nella concordia il meglio delle rispettive tradizioni.

La propaganda di queste tesi dirompenti fu impedita da Nicola I, che giudicò Čaadaev un alienato e prese drastiche misure per bloccare la diffusione delle *Lettere*[56]. Secondo una modalità destinata a ripetersi, gli scritti di Čaadaev trovarono un'udienza clandestina, alimentando alcuni sviluppi

[56] Le tesi di Čaadaev sono illustrate nelle storie della filosofia e della teologia russa (Zenkovskij, Losskj, Koyré, Copleston, Florovskij); per un profilo assai lucido, cf. A. Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford 1979, 81-91; *id.*, *Čaadaev*, in *Encyclopedia of Philosophy*, II, London 1998, 270-273 (anche per le edizioni moderne e la bibliografia).

fra le correnti liberali degli intellettuali russi; il loro impulso si estenderà fino all'ecumenismo di Vladimir Solovev[57].

La centralità dell'eucarestia nel processo auspicato da Čaadaev è un fattore trascurato dagli esegeti del filosofo, ma il nostro punto di vista ci induce a rilevarla. Alla dama sua corrispondente che gli sottopone una visione luterana del rapporto con la verità fondato sulla Bibbia, Čaadaev scrive

> Dobbiamo guardarci dall'innalzare la parola scritta al di sopra di quanto vale effettivamente; dobbiamo ben guardarci dal cadere nel culto, nell'idolatria della lettera; guardarci soprattutto dall'immaginare che tutto il cristianesimo è confinato nel volume sacro. No, mille volte, no. Mai il verbo divino si è trovato prigioniero tra i due fogli di un libro, qualunque esso sia; l'universo intero non è abbastanza vasto per contenerlo; è nelle regioni infinite dello spirito che egli abita, è nel mistero ineffabile dell'Eucarestia che egli si raccoglie[58].

La relazione tra l'aspetto 'ecumenico' che abbiamo ravvisato nel quadro di Ingres e la discussione suscitata dalle tesi di Čaadaev è solo una fra le possibilità che vengono in mente a chi decide di dare un senso all'immagine. All'interno della medesima problematica, infatti, il campo delle variabili è esteso. Per usare il titolo di un libro famoso, *il cattolicesimo in Russia* è una questione religiosa e politica che ha radici antiche, e al tempo di Ingres è più che mai d'attualità[59]. A partire dalle conversioni dei russi dopo il Congresso di Vienna, dalle iniziative del cardinale Consalvi e dei gesuiti stabiliti in Russia, e da molto altro, si sviluppò nell'Europa romantica un

[57] Nel 1839, Custine incontrò a Mosca Čaadaev e riporta la lunga conversazione con l'anonimo, "un Russe des plus éclairés"; cf. Custine, III, 129-136; l'infuenza del pensatore si avverte in numerose considerazioni del marchese; cf. *id.*, I, 94. Vogliamo anche rammentare la consuetudine di Čaadaev con la principessa Volkonskaja, che fu tale da influire sulle scelte di quest'ultima; cf. M. Fairweather, *Pilgrim Princess. A Life of Princess Zinaida Volkonsky*, London 1999, 175. Čaadaev era ben noto nell'ambiente parigino dei russi cattolici (Mme Swetchine e Gagarin) e dei loro sostenitori (Lacordaire), come testimonia la corrispondenza degli anni 1835-6 pubblicata dal principe Gagarin, diventato gesuita; cf. *Oeuvres choisies de Pierre Tchadaïeff*, a c. di I. Gagarin, Paris – Leipzig 1862.

[58] Cf. *Oeuvres choisies*, 196; anche 84. Da una prospettiva cattolica, sono da considerare le aperture di carattere filosofico ed ecumenico che sull'eucarestia ebbe Franz von Baader; cf. F. von Baader, *Der morgenländische und abendländische Katholicismus mehr in seinem innern wesentlichen als in seinem äussern Verhältnisse* (1841), in *Sämmtliche Werke*, a c. di F. Hoffmann, X, Leipzig 1855, 112-129. Tra le proposte che a vario titolo suggerivano una unione che conservasse i riti cattolici e ortodossi, sono da registrare le idee di Joseph Overbeck; cf. G. Florovskij, in *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*, a c. di R. Rouse, S. C. Neill, trad. it., Bologna 1973, I, 423-426.

[59] Ci riferiamo a D. Tolstoj, *Le catholicisme romain en Russie. Études historiques*, I-II, Paris 1863-1864.

movimento per la 'conversione' delle chiese che lo scisma d'Oriente aveva allontanato; esso prese molteplici direzioni e fu influenzato da interessi di varia natura, in corrispondenza del montare della tensione nei territori polacchi più direttamente coinvolti nello scontro confessionale. L'auspicio a favore dell'unità delle chiese, tuttavia, non era solo condizionato da una volontà di assorbimento reciproco. Soprattutto fra gli intellettuali, era viva la consapevolezza che l'unità delle chiese, nonostante le lacerazioni, era assicurata dallo Spirito e poteva coesistere con le varietà rituali, o anche dottrinali. La chiesa era sentita come la comunione indivisibile di quanti confessano l'incarnazione del Verbo secondo l'azione dello Spirito.

* * *

La *Vergine* di Ingres si colloca all'interno di una rete assai fitta di iniziative private e semi-ufficiali che partivano in direzione della corte di Pietroburgo, e che provocavano reazioni polemiche da questo versante. Essa risente del clima universalistico diffuso nell'Europa della Santa Alleanza, quando alcuni ecclesiastici e non pochi intellettuali vagheggiarono i benefici dell'unione e sognavano di rimuovere i "veli consunti" del cristianesimo esteriore[60].

In mancanza di conferme documentarie, è impossibile identificare un responsabile della strategia che si ravvisa nel quadro, e degli scopi che si prefiggeva. Per quanto riguarda questi ultimi, nessuna mente di sano giudizio poteva credere che la concordia auspicata nel dipinto potesse guadagnare l'assenso dell'imperatore. Tuttavia, in questo genere di operazioni prevale molte volte un atteggiamento fideista, come mostrano le iniziative della principessa Volkonskaja, del principe Gagarin e del barone di Haxthausen, tutti protesi al traguardo dell'unità con la tenacia che è tipica di ogni fede.

Il salotto di Zinaida Aleksandrovna Volkonskaja a Palazzo Poli è fin troppo ricco di personaggi e di circostanze che potrebbero favorire un legame della *Vergine* di Ingres con le mire apostoliche nei confronti dello zar. Nonostante i limiti 'storici' di ogni esperienza religiosa, la principessa occupa un posto di rilievo tra i "convertiti del Romanticismo"; la levatura della sua intelligenza e una spiritualità sigillata dal dono di sé che per certi versi anticipa Tolstoj, devono bilanciare le accuse che le mossero alcuni

[60] Cf. G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, trad. it., Genova 1987, 123 e *passim*. Il movimento teologico internazionale è in questi anni dominato dalla problematica ecclesiologica e, in sottordine, dall'esigenza dell'unità delle chiese (Möhler, Baader, Pusey, Palmer, Filaret). Durante i primi decenni del XIX secolo, tale esigenza confina con gli orientamenti spirituali dell'esoterismo e della massoneria.

conoscenti russi ("fanatica, eccentrica, bigotta")[61]. L'ambiente che dominava col suo fascino carismatico e le doti intellettuali ed artistiche attraeva molte personalità di spicco che dalla Russia e dall'Europa giungevano nella città del Papa. Per dare un'idea degli atteggiamenti diffusi attorno alla *beata*, riportiamo un episodio divertente e poco noto, che ha il vantaggio di riferirsi agli eventi che raccontiamo.

Il sacerdote e teologo Olympe-Philippe Gerbet era diventato il direttore spirituale della principessa nei primi anni della sua permanenza a Roma (1838-1849). L'ex-collaboratore di Lamennais era particolarmente attivo sul fronte della teologia e della devozione eucaristica, cui aveva dedicato un volume che fece epoca, e promuoveva l'attività apostolica della sua penitente[62]. I biografi di Gerbet narrano che la cerchia che egli frequentava si spinse a tentare un colpo assai grazioso durante la permanenza del granduca Alessandro a Roma:

> La presenza dello zarevič suggerì agli ospiti dell'abbé Gerbet un'idea, di cui gli affidarono sia l'apprezzamento, sia l'esecuzione. Alessandro si trovava a Roma nel periodo di Carnevale, che come si sa è uno dei divertimenti più grandi della città. Quando il corteo carnevalesco attraversa il Corso, c'è l'uso di gettare dalle finestre che danno sulla strada sulle carrozze dei gran signori italiani e stranieri che sfilano una dopo l'altra dei confetti a cui si aggiungono spesso delle richieste. C'era ogni ragione di credere che lo zarevič avrebbe voluto far parte del corteo. "Non è forse una buona occasione — dissero all'abbé Gerbet — per far giungere la verità alle orecchie di quelli che l'ascoltano così di rado? Chissà se una parola cattolica non risveglierà nell'anima del successore di Nicola dei sentimenti di umanità, forse anche dei sentimenti conformi a quelli di Alessandro I?" L'idea è accolta; inutile dire con quanto tatto e delicatezza fu redatta una richiesta che, al momento della sfilata, una mano elegante fece pervenire a destinazione. All'indomani, si seppe che il principe l'aveva letta, rimanendone assai impressionato. Raccontando questo aneddoto, l'abbé Gerbet soleva dire: Ho predicato all'imperatore Alessandro![63]

[61] Oltre alla biografia citata di Fairweather, 1999, e ai titoli che menzioneremo in seguito, per un ritratto sintetico della principessa si veda N. Gorodetzky, 'Zinaida Volkonsky as a Catholic', *The Slavonic and East European Review* 39 (1960), 31-43.

[62] Cf. P. Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, Paris 1829.

[63] Cf. C. de Ladoue, *Mgr Gerbet, sa vie, ses œuvres et l'école mennaisienne*, Paris 1870, I, 164-165; A. Ricard, *Gerbet. Sa vie, ses œuvres*, Paris 1881, 163-164. Negli ambienti romani era diffusa la voce che Alessandro I si era convertito al cattolicesimo in punto di morte, e i sospetti non mancavano neppure a Pietroburgo. Nel *Carnevale a via del Corso* dipinto nel 1839 dal capitano Aleksandr Petrovič Mjasoedov (S. Pietroburgo, Museo Russo) si distinguono il gruppo del granduca su una balconata di fronte all'imbocco di via Tomacelli e Gogol' affacciato con una signora al piano superiore; uno dei membri della compagnia dello zarevič sta appunto leggendo un confetto. Cf. *La pittura russa nell'età romantica*, cat. a c. di G. Goldovskij ecc., Bologna 1990, 43; *Maestà di Roma. Da Napoleone all'unità d'Italia*, I, cat. a c. di S. Pinto,

L'occasione del passaggio a Roma dell'erede era troppo preziosa perché i russi cattolici, i loro simpatizzanti e gli ambienti della Curia restassero inattivi. Le udienze dal papa che ebbe lo zarevič, tra un complimento e l'altro, furono punteggiate da paterne lamentele e da raccomandazioni a favore dei cattolici di Russia e Polonia[64]. Durante la visita che il granduca rese a Zinaida Volkonskaja, la principessa presentò all'ospite una petizione per l'unità delle chiese cattolica e ortodossa[65]. In tal senso, anche un quadro poteva servire all'impresa, come un cavallo di Troia nel fortilizio dell'ortodossia[66].

* * *

I segnali individuabili nella *Vergine* di Ingres non appaiono rivolti alla 'conversione' dello zar cui aspiravano alcuni tra i frequentatori di Palazzo Poli. Con il suo equilibrio ideologico, l'immagine sembra legittimare due

ecc., Milano 2003, 328. Gogol' era affascinato dall'atmosfera carnevalesca e dai confetti, e ricorda in proposito l'entusiasmo dell'erede; cf. Gogol', 1995, 37-39; 45-46; 76.

[64] Il granduca ebbe varie udienze da Gregorio XVI, puntualmente registrate nella corrispondenza con il padre; a proposito del congedo, scrisse all'imperatore: "Giovedì. Questa mattina ho fatto una visita di congedo al Papa, il quale mi ha ricevuto con la solita bontà; salutandomi, mi ha chiesto di affidare alla tua benevolenza e condiscendenza tutti i tuoi sudditi della confessione cattolica romana" (26/1/1839); cf. *Perepiska cesarevnča Aleksandra*, 2008, 278. Nel dicembre 1845 fu Nicola I ad essere ricevuto dal papa; per la visita romana dello zar, cf. G. Mazzitelli, 'La visita di Nicola I a Roma nella testimonianza di Gogol'', in *Gogol' e l'Italia*, 2006, 31-64.

[65] Cf. B. Aroutunova, *Lives in Letters. Princess Zinaida Volkonskaya and her Correspondence*, Columbus 1994, 32; A. Trofimoff, *La princesse Zenaïde Wolkonsky. De la Russie imperiale à la Rome des papes*, Roma 1966, 141, riporta senza data l'auspicio della principessa in occasione del compleanno di Aleksandra Fëdorovna: "J'appelle sur ce groupe [la famiglia di Nicola I] la lumière; que le ciel leur montre l'Unité...Vendredi j'ai prié pour la Russie et l'Empereur. Éclairez-le... donnez lui la lumière de Saint-Paul".

[66] Musicista e poetessa, la Volkonskaja non era indifferente alla pittura, che sottometteva come il resto alla causa del cattolicesimo. Il 9 dicembre, lo zarevič visitò Fedor Antonovič Bruni e ne riferisce all'imperatore: "Prima di pranzo ho fatto ancora una passeggiata a piedi e sono passato dall'atelier del nostro Bruni, che sta terminando il suo grande quadro, del quale tu conosci probabilmente l'inizio. Esso rappresenta *L'Adorazione del serpente di bronzo* durante il cammino degli ebrei nel deserto, e sembra che sarà bello. Da lui ho visto anche una *Madonna*, che mi è piaciuta moltissimo." Cf. *Perepiska cesarevnča Aleksandra*, 2008, 203. Non siamo riusciti a identificare il quadro tra le opere di Bruni del secondo soggiorno romano, ma potrebbe essere lo stesso menzionato in una lettera non datata della principessa al cardinale Mezzofanti, in cui essa gli chiede di presentare al papa l'amico Bruni, un cattolico, con una *Madonna*, e ricorda insieme il *Serpente di bronzo*; cf. P. Cazzola, 'Zinaida Volkònskaja, cattolica e "cittadina romana"', *Strenna dei romanisti* (2001), 96-7. Quanto alla conoscenza reciproca tra Ingres e la principessa, non abbiamo notizie certe; l'ipotesi di Sergej Nabokov in Naef, III, 31 secondo cui la Marescialla Kutuzov incontrò Ingres a Roma dalla Volkonskaja nel 1815 è improbabile, poichè durante quel breve soggiorno italiano la principessa non ebbe la dimora fissa che le viene attribuita.

possibilità liturgiche che i controversisti di allora ritenevano inconciliabili; piuttosto che le intenzioni del clero o dei laici più schierati, essa potrebbe esprimere l'ideale 'ecumenico' di un gruppo di intellettuali di larghe vedute che gravitavano nell'orbita di Zinaida Volkonskaja[67]. Consapevoli di un certo grado di arbitrarietà, non resta che fermarsi sui protagonisti di quel mattino di Natale 1838, per segnalare alcune circostanze.

Anzitutto, dobbiamo escludere che il futuro Alessandro II abbia richiesto espressamente al direttore dell'Accademia di Francia un'icona con tali implicazioni[68]. Sul fronte delle arti, della letteratura e delle idee, gli interessi un po' vaghi del granduca erano guidati da Žukovskij, oltre che dalle direttive paterne. Ma l'epoca di Nicola I non era più quella di Paolo I e di Alessandro I, e nel campo del pensiero religioso occorreva la massima prudenza, come in tutti gli altri. Žukovskij ben conosceva Čaadaev e le lettere che questi scrisse furono discusse fra gli amici di Puškin a Mosca e a Pietroburgo; ma la posizione mantenuta a corte fino al 1841 impediva all'aio del granduca di aderire alle idee del "pazzo", soprattutto dopo la censura del 1836[69]. D'altra parte, l'autore di *Ljudmila* era intimo della Volkonskaja, che collocò il busto del poeta fra quelli che si avvicendavano ne l'Allée des Mémoires della sua residenza all'Esquilino; Žukovskij l'aveva frequentata a Roma già nel 1833, e quando il 6 gennaio 1839 lo zarevič si spostò a Napoli, egli preferì rimanere nell'Urbe, visitando varie volte l'amica assieme a Gogol'[70].

[67] Tra i teologi che erano a Roma nel 1839-40 e che frequentavano la principessa (Gerbet, Luquet, Lacordaire, l'archimandrita Treletsky...), il più vicino ai contenuti che ravvisiamo nel quadro di Ingres potrebbe essere Prosper Guéranger, il quale mostrò sempre riguardo per la dottrina orientale della *epiclesi*; cf. *Explication des prières et des cérémonies de la messe, d'après des notes recueillies aux conférences de dom Prosper Guéranger...*, Solesmes 1884, *passim*. Il restauratore della liturgia romana volle riprendere a Solesmes l'uso del ciborio eucaristico a forma di colomba (*suspensorium*). A partire da considerazioni assai lontane dalle nostre, la *Vierge* di Ingres è accostata a Guéranger da Driskel, 1992, 104; D. Estivill, 'La pietà eucaristica e la devozione mariana nell'opera di Jean-Auguste-Dominique Ingres', *Arte cristiana*, 93 (2005), 68-73.

[68] Lapauze, 1911, 352, afferma che lo zarevič si limitò alla designazione dei due santi.

[69] Puškin era affezionato a Čaadaev, e in gioventù gli aveva dedicato un'ode; in seguito, ebbe molte riserve sulle concezioni dell'amico. Cf. P. Davidson, 'Divine Service or Idol Worship? Russian Views of Art as Demonic', in *Russian Literature and its Demons*, a c. di P. Davidson, Oxford 2000, 151-154.

[70] Per i rapporti tra Žukovskij e la principessa, cf. Aroutunova, 1994, 86-91. Ufficialmente, Žukovskij aveva concluso il suo ufficio di istitutore alla maggiore età di Alessandro, ma gli rimase accanto fino al 1841, prendendosi pure le sue libertà. Durante l'assenza di Alessandro, protratta fino al 22 gennaio, Žukovskij e Gogol' fecero spesso visita alla principessa; il 18 gennaio la Volkonskaja organizzò un trattenimento musicale in occasione del compleanno di Gogol', cui partecipò Žukovskij (cf. Žukovskij, 2004, 151); il 22 e il 28 gennaio, Žukovskij ritrasse l'amico a Villa Volkonskij; nel secondo disegno, i tre amici appaiono in conversazio-

In maniera più riconoscibile, Nikolaj Gogol' fu segnato dall'influenza di Čaadaev e la passione per Roma che si manifestò nei soggiorni degli anni trenta e quaranta non fu immune da legittimazioni ideologiche. Anche Gogol' aveva rivendicato il ruolo che il papa svolse nei cammini della storia e della civiltà del Medioevo, e pur non spingendosi a invocare per i tempi attuali l'unità auspicata da Čaadaev, arrivò al punto di asserire l'identità sostanziale della fede ortodossa e della fede cattolica[71]. La frequentazione della Volkonskaja inclinò per un certo periodo la bilancia della sua religiosità verso il cattolicesimo; alla madre cui giunse la voce che egli stava per diventare "romano", Gogol' rispondeva nel dicembre 1837 con una affermazione che anticipa il tema della *Vergine* di Ingres:

> Quanto ai miei sentimenti e alle mie idee in proposito, avevate ragione a sostenere con gli altri che non cambierò i riti della mia religione. È giustissimo. Perché la nostra religione e quella cattolica sono assolutamente la stessa cosa e perciò non vi è assolutamente alcun e bisogno di cambiare l'una con l'altra. Sia l'una che l'altra sono la verità[72].

Che non si trattava solo di voci, ma di una strategia messa in atto dall'amica di Čaadaev e di Mickiewicz per la conversione dello scrittore è dimostrato dalle testimonianze dei sacerdoti polacchi che la sostennero nel tentativo[73].

ne presso gli archi dell'acquedotto di Nerone compresi nei giardini della villa. Cf. Liebmann (1974), 107, e *passim* per il taccuino di Žukovskij conservato nella Biblioteca Nazionale Russa di San Pietroburgo.

[71] Per i rapporti tra Gogol' e Čaadaev, cf. M. Frazier, '*Arabesques*, Architecture, and Printing', in *Russian Subjects. Empire, Nation and the Culture of the Golden Age*, a c. di M. Greenleaf, S. Moeller-Sally, Evanston 1998, 292-294.

[72] Cf. N. Gogol', 1995, 36 (22/12/1837). La bibliografia in lingua russa sul filo-cattolicesimo di Gogol' è in Giuliani, 2002, 63. La posizione dello scrittore mutò profondamente negli anni quaranta, come si vede nelle lettere VIII e IX dei *Passi scelti dalla corrispondenza con gli amici* (1847).

[73] Per le testimonianze di H. Kajsiewicz e P. Semenenko, cf. Gogol', 1995, 36-37; Fairweather, 1999, 248. La presenza assidua di Gogol' nell'ambiente della Volkonskaja, non significa che i rapporti fra i due fossero sempre pacifici. Secondo la principessa Repnina, la Volkonskaja indusse l'abbé Gerbet a dare il sacramento dell'unzione al principe Josif Viel'gorskij che si spegneva nella sua villa, e l'episodio guastò l'amicizia con Gogol'. Cf. Gogol', 1995, 88. La testimonianza di Varvara Repnina va tuttavia ridimensionata; cf. Giuliani, 2002, 76; J. Mann, 'Le *Notti alla villa* di Gogol': un'opera diversa dalle altre', in *Gogol' e l'Italia*, a c. di M. Vajskopf, ecc., Moncalieri 2006, 75-78. Secondo l'amica Vera Aksakova, la fede ortodossa di Gogol' rimase "irrimediabilmente inquinata da una visione cattolica del mondo"; cf. Giuliani, 2002, 118. Più tardi, a Stepan Petrovič Ševyrev che gli domandava se non fosse un cattolico come la comune amica, Gogol' scrisse: "Comincerò dal fatto che paragonarmi alla principessa Volkonskaja per esaltazione religiosa, autocompiacimento e volontà di indirizzare il volere di Dio su me stesso personalmente, così come scoprire in me segni di cattolicesimo, mi sem-

Come abbiamo detto, non vogliamo fare gli indovini, ma allo stato attuale delle nostre conoscenze è il Gogol' dei primi soggiorni a Roma (1837-1840) la personalità più in sintonia con la *Vergine* di Ingres, tra quanti erano al corrente della commissione[74]. A questo proposito, vogliamo segnalare una *liaison* che lo implica una seconda volta nel quadro per lo zarevič.

Gogol' intrattenne rapporti difficili con la colonia degli artisti russi stanziati a Roma, ma la sua amicizia con Aleksandr Ivanov fu costante e ha suscitato presso gli studiosi e i narratori varie elaborazioni in chiave psicologica; entrambi erano intimi del leale Žukovskij. Gogol' dedicò alla *Apparizione del Messia al popolo* di Ivanov (1837-1857; Mosca, Galleria Tretjakov) uno dei saggi che confluirono nei *Passi scelti dalla corrispondenza con gli amici*, e nel suo *Il ritratto* ritagliò su Ivanov alcuni aspetti dell'innominato pittore "che si stava perfezionando" a Roma[75]. Nel 1838-40, i due amici erano immersi nell'atmosfera spirituale della principessa Volkonskaja, ma vigilavano per non esserne assorbiti. Ivanov, d'altra parte, conosceva il direttore dell'Accademia di Francia e a lui dobbiamo un vivo ricordo di Ingres durante la celebrazione in onore del collega Peter Cornelius, che lasciava Roma per Monaco nell'estate 1835[76].

bra sbagliato. Per quanto riguarda la principessa Volkonskaja, non la vedo da lungo tempo, non ho scrutato la sua anima; inoltre è una questione di tal fatta che solo Dio può conoscere l'autentica verità; per quanto concerne invece il cattolicesimo, debbo dirti che sono giunto al Cristo seguendo una via più protestante che cattolica". Cf. Gogol', 1995, 179 (11/2/1847).

[74] Alla fine della vita, Gogol' scrisse le *Meditazioni sulla divina liturgia* che furono pubblicate postume nel 1875; ma la sua competenza in materia è attestata sin dagli scritti giovanili. Quanto alla conoscenza dei riti cattolici, si ricorderà che il rimaneggiamento di *Taras Bul'ba* che effettuò nel 1838-39 comprende l'espansione dell'episodio di Andrij che attraversa la chiesa dei polacchi, in cui si ravvisa la familiarità raggiunta a Roma. Sergej Averincev ha richiamato queste pagine per illustrare la simpatia di Gogol' nei confronti della liturgia cattolica; cf. S. Averincev, *La Russia e la cristianità europea*, http://www.caffeeuropa.it/attualita01/121attualita-averincev.html. L'interesse di Gogol' per l'iconografia antica è attestata dai disegni che trasse nel 1845 dalle illustrazioni contenute in A. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris 1843; inoltre, le lettere dall'Italia sono piene di riferimenti alle usanze religiose e ai riti.

[75] Si tratta di una convinzione diffusa, che Giuliani, 2002, 121-122, 130-131, puntualizza.

[76] Cf. A. A. Ivanov, *Ego Žizn' i perepiska 1808-1858*, a c. di M. Botkin, Sanktpeterburg 1880, 80-81: "Ingres, come rappresentante dei francesi che avevano proposto questa festa, all'improvviso mette una corona di alloro, datagli di nascosto da Scheffer, su Cornelius. Cornelius si alza dal posto, accompagnato da forti applausi ed esclamazioni di auguri, e rimane in questa commovente posizione, con le lacrime agli occhi, fino alla fine del coro; dopo di che ha alzato la corona dalla sua testa ed ha pronunciato in italiano un giuramento improvvisato, che lui questa corona, come dono prezioso di riconoscenza di tutto il mondo dei pittori, avrebbe appeso nel posto migliore del suo laboratorio, in segno di eterna memoria di questa meravigliosa solennità, ecc. Alla fine del discorso Cornelius, commosso sino alle lacrime, ha cambiato la voce, si è confuso e smarrito, e il più grande applauso e saluto ha concluso questo eccellente momento della festa" (luglio 1835). Cornelius fu salutato da 140 artisti; cf. D.

Nel luglio del 1840, Ivanov scrive da Roma a Gogol', che in questi giorni è in viaggio, per informarlo circa gli spostamenti estivi; a causa dell'*Apparizione del Messia*, egli ha fretta di arrivare in Umbria per ritrarre dal vivo i bagnanti sulle sponde del Tevere, poiché a Roma si nascondono nelle cabine e non c'è modo di guardarli nudi! Dopo le notizie e i saluti dei pittori amici, Ivanov annuncia infine: "Quest'anno a Roma è stato molto importante per me, ho visto esposto il grande quadro nello studio di Overbeck. Ho visto nello studio di Ingres il quadro"[77]. Il "grande quadro" di Overbeck è *Il trionfo della Religione sulle arti* compiuto finalmente nel 1840, dopo dieci anni di lavoro (Francoforte, Städelsches Kunstinstitut); Ivanov ammirava e frequentava il Nazareno e non mancò alla prima di un'opera tanto attesa. Egli ne dà l'annuncio a Gogol' perché era noto che a Pietroburgo la corte aspettava la versione del *Trionfo* richiesta dal granduca Alessandro nella visita a Overbeck del 1838. Ivanov non ha bisogno di scrivere neppure il titolo, poiché sapeva che Gogol' lo aveva ammirato con Žukovskij in fase preparatoria[78].

Il pittore è ancor più laconico a proposito del quadro di Villa Medici. Terminata la *Stratonice* per il duca di Orléans, Ingres dava nell'estate 1840 gli ultimi ritocchi alla *Odalisca* di Marcotte ed era alle prese con la *Vergine* per il granduca[79]. Delle tre opere, l'unica di cui Gogol' era al corrente sin dall'inizio di questa vicenda era la *Vergine*, e dubitiamo che egli si sarebbe interessato a una delle altre, senza neppure l'indicazione di un titolo. L'accenno di Ivanov sarebbe incomprensibile all'amico se non si riferisse

Koch, *Peter Cornelius. Ein deutscher Maler*, Stuttgart 1905, 122. Per l'ammirazione di Ivanov nei confronti dei Nazareni, cf. Giuliani, 2002, 115-116.

[77] Cf. Ivanov, 1880, 126. Nella lettera al padre che è degli stessi giorni, Ivanov descrive invece diffusamente il soggetto e le reazioni degli artisti davanti all'opera di Overbeck; *ib.*, 128-129.

[78] Gogol' era insieme a Žukovskij nello studio di Overbeck il 9/1/1839; cf. Žukovskij, 2004, 149. Per il giudizio di Gogol' su Overbeck, cf. Giuliani, 2002, 84-85.

[79] Ingres espose per tre giorni la *Stratonice* a Roma prima di inviarla in Francia alla fine di luglio (lettera a Flandrin 18/8/1840; D. Ternois, 'Lettres inédites d'Ingres à Hippolyte Flandrin', *Bulletin du Musée Ingres* 11 [1962], 20). A Charles Marcotte, Ingres scrive il 25/8/1840 di poter terminare l'*Odalisca* nei prossimi giorni (*Lettres d'Ingres à Marcotte d'Argenteuil*, a c. di D. Ternois, Nogent-le-Roi, 1999, 116). Come abbiamo detto, prima del luglio 1840, Ingres aveva certamente dipinto la *Vergine* Balze e molto probabilmente aveva iniziato la versione definitiva per il granduca. La coincidenza della visita di Ivanov con la data probabile della modifica del quadro potrebbe implicarlo in questa faccenda. Dal giugno 1839 al 25 settembre 1840, Gogol' è fuori Roma ed è pertanto materialmente estraneo al cambiamento iconografico che è già attestato il 5 settembre. A quanto ci risulta, Gogol' non menziona mai Ingres; se pensiamo che egli non ricorda neppure Sainte-Beuve, che testimoniò dell'incontro con lo scrittore russo in una pagina famosa, il suo silenzio non prova molto.

a un'immagine nota a entrambi, e che non doveva richiamare l'attenzione della censura.

L'ira di Ingres

È tempo di riprendere il racconto dei fatti accertabili. Prima di lasciare Roma nell'aprile 1841, Ingres fa rintelare e inquadrare il dipinto; all'ambasciatore Potëmkin, che è stato informato del suo completamento e lo richiede per inviarlo a Pietroburgo, egli manda a dire che ha altri progetti. Porterà con sé la *Vergine* a Parigi[80].

Prima della partenza, il direttore uscente mostrò il quadro a quanti venivano a rendergli visita, come ricorda pieno di gratitudine l'amico Paul Louis Bernard Drach nel 1844

> Sono stato testimone dell'entusiasmo col quale questo nuovo capolavoro fu accolto a Roma, dove voi l'avete composto, di fronte alla casetta già abitata dal divino Raffaello, il vostro modello costante, del quale, come giudicano i conoscitori, con tanta felicità riproducete il tocco[81].

Drach (1791-1865) era stato un rabbino e la sua conversione al cristianesimo (la chiamava *ma sortie de l'Égypte*) fu accompagnata da una sequenza romanzesca di vicende familiari; nominato bibliotecario del Collegio di *Propaganda Fide* a Roma, Drach si applicò a mostrare nella sua opera più importante

> la perfetta conformità tra la dottrina dell'antica e ancora fedele sinagoga, erede della rivelazione primitiva, della alleanza di Abramo, e della legge del Sinai, e la dottrina della Chiesa che Gesù Cristo Nostro Signore ad essa ha sostituito, quando la sinagoga si è allontanata dalla via del Dio d'Israele[82].

Drach dedicò il secondo volume della *Harmonie* a Ingres che lo aveva effigiato in un bel ritratto alla mina di piombo (Bayonne, Musée Bonnat;

[80] In una lettera ai fratelli Flandrin datata 27/10/1840, Raymond Balze li prega di unirsi alle insistenze degli allievi di Villa Medici perché Ingres rinunci alla decisione di mandare subito la *Vergine* in Russia; cf. Flandrin (1911), 151: "Il [Ingres] a l'abominable intention d'envoyer sa Madone à Saint-Pétersbourg sans la passer par Paris. Nous lui avons dit à ce propos une foule de sottises, nous ne pouvons rien: c'est à vous de commencer, écrivez-lui". Tuttavia, Ingres accarezzava sin dalla primavera del 1839 il progetto di portare il quadro futuro a Parigi; cf. la lettera a Gilibert sopra citata.

[81] Cf. P. L. B. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue ou perpétuité et catholicité de la religion chrétienne*, Paris 1844, II, VI.

[82] Cf. Drach, 1844, I, VII. Per la biografia di Drach, cf. Naef III, 275-287.

NI 628); uno dei temi della apologia riguarda l'esegesi di Is 7,14, un passo cardinale nel dibattito fra cristiani ed ebrei, e per questa ragione il teologo ricordò il quadro del 1841

> La prima parte di questo volume, che è anche la più considerevole, ha per oggetto la maternità miracolosa della santissima Vergine; per questo ho desiderato rendere omaggio all'autore immortale della tela magnifica che offrirà all'ammirazione di tutti i secoli l'Immacolata Madre di Dio, in adorazione davanti al suo figlio Gesù nel santissimo sacramento dell'altare. È la pagina più bella che è stata consacrata nei tempi moderni alla gloria della augusta vergine di Betlemme: essa è stata ispirata da un profondo sentimento religioso.

Secondo Hans Naef, l'ex-rabbino alsaziano ebbe un ruolo importante nella versione definitiva della *Vergine* dello zarevič. Il maggior esperto dei ritratti disegnati da Ingres attribuisce a Drach l'idea che indusse il pittore a mutare la prima versione del quadro (quella vista da Gounod) nella definitiva immagine eucaristica[83]. L'ipotesi è interessante, ma non esiste alcun elemento esterno che possa convalidarla; inoltre, bisogna ammettere che il cattolico Drach non dimostrò nei confronti della chiesa russa il desiderio di *harmonie* che voleva invece risvegliare nel popolo dell'alleanza[84].

Finalmente, Ingres parte. Durante il viaggio di ritorno, si ferma un'ultima volta a Firenze e il 20/4/1841 scrive in risposta a Luigi Calamatta; il maestro non può esaudire la richiesta dell'amico che vorrebbe trarre un'incisione dal quadro di cui si raccontano meraviglie; la tela non gli appartiene più, essendo già pagata, e poi mancherebbe a Parigi il tempo per aspettare Calamatta, che è a Roma

> Vi è stato detto che a Roma ho dipinto una Vergine che già vi infiamma, ed io ve ne ringrazio; essa sarebbe tutta vostra, ma il granduca di Russia doveva averla già da un anno e mezzo; io la porto a Parigi per mostrarla a qualche amico, ma essa è già pagata e non mi appartiene più; inoltre il ministro russo o l'ambasciatore vorrà naturalmente farla partire, e voi non potreste essere a Parigi che dopo tre mesi e mezzo, lascio a voi giudicare[85].

* * *

[83] Cf. Naef, III, 285. Secondo S. Schneider, 'Regards sur *Jésus au mileu des docteurs*. À propos de la peinture du *Musée Ingres* à Montauban', *Bulletin du Musée Ingres*, 75 (2003), 85, Drach potrebbe essere all'origine delle scritte in ebraico presenti nel *Gesù fra i dottori* che Ingres terminò nel 1862 (Montauban, Musée Ingres; MI. 867. 71).

[84] Cf. Drach, I, 136, a proposito del calendario giuliano seguito dalla chiesa russa: "La Russie seule, jusqu'à présent, aime mieux rester brouillée avec le ciel, que de s'accorder avec Rome, même en ce point".

[85] Cf. D. Ternois, 'Lettres d'Ingres à Calamatta', *Bulletin du Musée Ingres*, 47/48 (1980), 81.

Dopo la contrastata accoglienza del *S. Sinforiano* nel 1834, Ingres aveva giurato di non esporre più al Salon; fedele alla risoluzione di sette anni prima, egli decise di esibire in privato le opere romane quando si stabilì a Parigi. Il reduce era membro dal 1825 dell'Accademia di Belle Arti e aveva a disposizione un appartamento con atelier a l'Institut de France; nel giugno 1841, Ingres vi installò la *Vergine* e mandò gli inviti. La mostra ottenne un bel successo di critica e di pubblico; tra i visitatori, non mancarono George Sand e Jules Michelet, e si fece vivo persino Pierre-Joseph Proudhon[86]. Durante l'estate ne parlarono tutte le riviste e i giornali di grido; i recensori indugiavano sugli aspetti raffaelleschi della composizione, sulle mani bellissime di Maria, sulla nuova importanza del colore nell'opera di Ingres ...

Più rilevante di tali omaggi accademici è per il nostro argomento la notizia che riporta Charles Lenormant

> Tutti a Parigi sono incantati dalla *Vergine che adora l'eucarestia*; ma si dice che essa ispira ai russi uno scrupolo religioso. Malgrado la cura che Ingres si è preso nel servirli secondo il loro calendario, essi trovano che i riti della chiesa ortodossa non sono stati osservati e che sarebbe una grande irriverenza per la fede russa se il quadro di Ingres fosse esposto in una cappella di Pietroburgo. Non chiederemmo di meglio che ammettere questi scrupoli, soprattutto se condannassero la *Vergine che adora l'eucarestia* a restare in Francia. Sfortunatamente per noi, il granduca erede dovrà commettere questa enormità. Egli accoglierà la Vergine francese malgrado la riprovazione dei correligionari, e la nostra scuola perderà uno degli esempi maggiormente capaci di sostenerla nelle vie della grande pittura[87].

Non disponiamo di fonti alternative per confermare l'accenno di Lenormant, ma la critica dei russi che egli riporta è esplicita, anche se non sono precisate le irregolarità che impedirebbero l'esposizione del quadro in un luogo di culto. Non è difficile, tuttavia, immaginarle. Nonostante le restrizioni imposte da Nicola I che non ama gli Orléans, i viaggiatori russi

[86] Cf. *ib*. 82: "Il n'est est pas moins vrai, que jamais succès n'a été plus grand que le mien, et que tout Paris a trouvé dans cette œuvre de quoi l'intéresser au point d'en être étourdi moi-même, et que l'excès des louanges unanimes, presque générales et dans des termes excessifs, m'ont tellement énervé que j'en suis encore malade. Enfin j'ai fermé mon exposition; mais ceux qui sont refusés à la porte rentrent par la fenêtre» (lettera a Calamatta, s.d., ma estate 1842). Per la recezione critica della *Vierge à l'hostie*, si veda Foucart, 1987, 199-200; Driskel, 1992, 101-102, e specialmente Shelton, 2005, 101-111; giustamente quest'ultimo afferma: "Reviewers were simply not interested in exploring the religious implications of *La Vierge à l'hostie*, preferring instead to interrogate the painting solely as a testament to its creator's ongoing aesthetic evolution». Ingres mostrò una seconda volta l'opera poco prima di inviarla in Russia; cf. *TD*, 229.

[87] Cf. Lenormant, 1841, 197.

continuano ad affollare Parigi. Tra quanti frequentano le esposizioni, non mancano gli intenditori di teologia, e quasi tutti capiscono la differenza tra un'ostia cattolica e il pane lievitato della Divina Liturgia. Inoltre, il pope dell'Ambasciata Imperiale avrebbe potuto offrire le necessarie spiegazioni a quanti gliene avessero parlato, e anche lamentarsene presso l'ambasciatore, che pure in questa vicenda ha un piccolo ruolo. Infine, anche il conte Benkendorff (il capo del Corpo dei gendarmi e della Terza Sezione) ha le sue spie a Parigi[88].

* * *

L'invio della *Vergine che adora l'eucarestia* in Russia è databile con buona approssimazione al maggio 1842. Infatti, Henry Lapauze riporta alcuni documenti non più localizzabili da cui si deduce questa cronologia, e che dimostrano *a posteriori* la verità delle critiche parigine; riportiamo il rendiconto del benemerito monografista

> Il maresciallo di corte Olsoufieff ringraziò Ingres con un breve biglietto: "Ho avuto l'onore di sottoporre a Sua Altezza il granduca zarevič erede, il quadro che vi è stato commissionato da Sua Altezza Imperiale durante il suo soggiorno a Roma e che voi avete inviato da Parigi il mese scorso attraverso il console generale di Russia. Sua Altezza Imperiale lo ha ricevuto col più grande piacere e mi ha incaricato di esprimervi la sua soddisfazione". Il pittore fu indignato del procedimento. Nelle carte della famiglia di Ingres vi è un abbozzo di lettera in cui egli offre di rimandare i dieci mila franchi versati a nome del granduca in cambio della *Vergine dell'ostia* che voleva riprendersi. Una nota riporta: "La povera *Vergine dell'ostia* a Pietroburgo, ricevuta e congratulata dall'erede per mezzo del suo capitano delle guardie come si farebbe con un tappezziere, poi mandata a una esposizione pubblica in quella che chiamano una Accademia di Belle Arti, dove consegnata ed esposta [.... illeggibile] tra due orrori, fu esposta senza riguardo, disprezzata tra due croste orribili in un vano d'incrocio, poi riportata in uno dei palazzi dell'erede, dove si trova. Ciò fu visto da un eminente artista francese che allora si trovava a Pietroburgo e che mi ha riferito di averne parlato all'Imperatore"[89].

A Ingres giunse subito la notizia che il quadro ricevuto da Sua Maestà l'imperatore "avec le plus grand plaisir" era stato invece spedito all'Accademia di Belle Arti. Di per sé, il provvedimento non era indicativo di un

[88] Per i russi a Parigi in questi anni, cf. E. Haumant, *La culture française en Russie (1700-1900)*, Paris 1913, 392-416; i piani per la costruzione di una chiesa ortodossa permanente a Parigi diventano concreti a partire dal 1847, con l'iniziativa di Joseph Vassiliev.

[89] Cf. Lapauze, 1911, 352-353; secondo l'A., il biglietto del maresciallo di corte riporta la data 5/6/1842.

dispregio. Durante il regno di Nicola I era viva negli ambienti ufficiali la preoccupazione per un rinnovamento dell'immagine sacra conforme ai requisiti dell'insegnamento accademico, e che pure tenesse conto delle esigenze del clero ortodosso. In questo senso, l'invio del quadro nel "vivaio della pittura" in Russia poteva ben corrispondere all'intenzione che Jules Janin attribuisce a Ingres, cioè di dipingere l'icona destinata a dare vitalità a una scuola gremita di pittori di basso livello[90]. Ma la collocazione del dipinto all'Accademia non confermò questo auspicio, perché la *Vierge* fu appesa ingloriosamente ed ebbe in sorte l'invisibilità[91].

Ad informare Ingres della cattiva accoglienza fu Horace Vernet, il suo predecessore a Villa Medici. Il pittore era arrivato a Pietroburgo proprio nel giugno 1842, e fu accolto a braccia aperte nel Palazzo d'Inverno; qui sentì parlare della *Vierge* e del suo trattamento, e non dimenticò di intercedere a favore del collega presso Nicola I, ma senza alcun esito[92]. Vernet ne parlò verosimilmente a Ingres la prima volta che i due artisti si incontrarono, e cioè alle esequie del duca di Orléans, tra il 31 luglio e il 3 agosto 1842; infatti, Vernet si era affrettato a prendere congedo dallo zar per tornare a Parigi, quando apprese la notizia della scomparsa del suo amico e committente (13/7/1842)[93].

Di ritorno a Pietroburgo nell'ottobre 1842, dopo un lungo giro fra i governatorati in compagnia dell'imperatore, Vernet scrive alla moglie il 22 novembre

[90] Cf. Janin, 12/7/1841, 2: "Une fois que ce chef d'œuvre aura pris sa place à la tête des plus belles toiles que possède la Russie, il enseignera aux artistes de ce pays, pourvu qu'ils en comprennent le mérite éminent, comment l'art des chrétiens des premiers siècles, dont les traditions sont encore suivies à Moscou par les artistes d'un rang inférieur, peut être développé et parvenir au plus haut degré de beauté, en suivant, pour le dessin, le style et l'exécution, la route tracée, avec quel éclat et quelle grandeur". Come ricorda Driskel, 1992, 113, per questa affermazione Janin era debitore a una lettera di Victor Orsel che lo scrittore non cita e che fu pubblicata in seguito; cf. *Oeuvres diverses de Victor Orsel (1795-1850)*, a c. di A. Perin, II, Paris 1878, 74-75. Per le esigenze di una nuova pittura di icone in Russia durante il regno di Nicola I, cf. *Storia dell'icona in Russia*, V, *Icona e pietà popolare. Icone del XVII-XIX secolo*, a c. di G. Parravicini, Milano 2001, 23-26, 37-40, con altra bibliografia.

[91] A Ingres giunse notizia che dopo, essere stata "vilainement" esposta all'Accademia di Belle Arti, la sua tela fu destinata a "un des palais de l'héritier", da cui tornò nuovamente all'Accademia; sui movimenti del quadro in Russia torneremo in un'altra occasione.

[92] Se è corretta la data che Lapauze, 1911, 352 riporta del biglietto che Olsuviev inviò a Ingres (5/6/1842), rileviamo che essa coincide col giorno stesso dell'arrivo e del primo ricevimento a corte di Vernet, il 17/6/1842; cf. *Lettres intimes de M. H. Vernet pendant son voyage en Russie (1842 et 1843)*, Paris 1856, 7-8.

[93] Cf. F. de Bona, *Une famille de peintres. Horace Vernet et ses ancêtres*, Lille 1891, 179-180. Anche Ingres venerava Ferdinando Filippo di Orléans, che aveva accolto la *Stratonice* con un entusiasmo che dovette commuovere ancor più il pittore a paragone del trattamento di Nicola I. Dopo le esequie del duca, Vernet ritornò in Russia dove rimase fino al luglio del 1843.

Il quadro di Ingres ha un ruolo che non lo farebbe ridere, se egli sapesse come lo sistemano qui. Per quanto io non abbia condiviso l'entusiasmo che il quadro ha suscitato a Parigi, ho sempre sostenuto il talento dell'uomo. La sua scuola può essere fatale, ma questo non significa che lo sia lui stesso, malgrado le ispirazioni che saccheggia dagli antichi.

La testimonianza di Vernet è resa più interessante da una allusione in una lettera di poco precedente (11/10/1842) scritta da Varsavia; a proposito del fiasco di Ingres, Vernet accenna all'aria aperta della Russia che ha dissolto un successo cresciuto artificialmente sotto la campana, e alla *claque* che lo ha sostenuto a Parigi

L'accoglienza che qui ho ricevuto da parte di tutti mi lusingherebbe troppo se non fossi abituato a riceverne di simili dappertutto. Ah! Che orgoglio! No, non è al mio merito che attribuisco tali onori! È alla mia buona stella che devo la bella posizione in cui mi trovo. Non ho un altro vantaggio che quello di averla seguita, invece di cercare di governarla con dei mezzi fittizi. Il *fiasco* di Ingres qui ne è una prova. La società, che prima o poi riconosce il merito di ciascuno, non essendo aizzata da una *claque*, ha lasciato morire un successo cresciuto sotto una campana. L'aria aperta lo ha ucciso[94].

Se ricapitoliamo mentalmente i risultati della nostra indagine, non sarà difficile indovinare i motivi che indussero lo zar ad esiliare la *Vergine* di Ingres e a ordinare per il quadro il minimo di visibilità all'Accademia. Se fosse stato a conoscenza dei sottintesi del quadro, Nicola I non avrebbe esitato a qualificarlo come "il sogno di un pazzo", reiterando la definizione che usò per Čaadaev nel 1836. Qualsiasi progetto ecumenico era demenziale agli occhi di chi stava sradicando dai suoi territori l'"eresia' uniate e attendeva a una complessa strategia di repressione nei confronti dei cattolici in Polonia[95]. Come se non bastasse, nell'aprile 1842 si consumò l'apostasia del principe Ivan Sergeevič Gagarin, presso la zia Anne Sophie Swetchine a Parigi, e nel luglio il pronunciamento in concistoro di

[94] Cf. *Lettres intimes*, 1856, 23-25. I lettori saranno deliziati dall'aneddoto che Vernet riferisce sulla Pasqua nella Grande Chiesa del Palazzo d'Inverno: "Après la messe, l'empereur embrasse le premier individu qu'il rencontre. Ordinairement, c'est la sentinelle qu'il trouve à la porte. Il y a quelques années, il embrassa un grenadier du régiment Préobrajenskoi, et lui dit: *Jésus-Christ est ressuscité !* Le soldat répondit: Non ! – C'était un juif. Depuis ce jour, tous les juifs ont été mis dans la marine»; cf. *ib.*, 57-58.

[95] Per una sintetica esposizione della condotta di Nicola I verso il cattolicesimo, cf. D. J. Dunn, *The Catholic Church and Russia. Popes, Patriarchs, Tsars and Commissars*, Aldershot 2004, 50-56. Per i dettagli, cf. A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au XIXe siècle*, I, Paris 1922.

Gregorio XVI contro la condotta dell'imperatore in Polonia[96]. Ma non era necessario che Nicola I sapesse tutto: la sola evidenza dell'ostia cattolica era un affronto al difensore dell'ortodossia, al clero del Palazzo d'Inverno, al metropolita di Pietroburgo e, non ultimo, al metropolita Filaret, che vigilava da Mosca[97].

Fu una totale inopportunità a segnare il destino della *Vergine* di Ingres, una icona che divenne oggetto da museo senza passare per la solita trafila; il suo potenziale ideologico fu disinnescato dalla invisibilità, e per un po' di tempo non se ne parlò più.

* * *

I risentimenti di Ingres furono durevoli. L'obiettivo di dipingere una replica della *Vergine* con santi diversi dai protettori dei Romanov è attestato già alla fine del 1841, quando, in previsione dell'invio della tela in Russia, egli chiede a Hyppolite Flandrin di eseguire una copia e fra gli amici circola la voce del progetto[98]. Ingres è soddisfatto dell'accoglienza lusinghiera che l'opera riceve a Parigi e ancora non si profila l'incidente dei prossimi mesi. Egli presta ascolto ai suoi allievi e si convince ad assicurare alla patria un capolavoro che non sfiguri accanto alla tela per l'erede; basterà sostituire le figure laterali e la *Vergine che adora l'eucarestia* acquisterà un carattere più consono ai gusti dei francesi.

[96] Per il futuro gesuita, Čaadaev era "l'intelligence la plus remarquable que la Russie ait produite au dix-neuvième siècle", e non l'alienato dello zar; Gagarin fu profondamente influenzato dal filosofo e, diventato cattolico, dichiarò pubblicamente la sua riconoscenza. Cf. P. Pierling, *Le prince Gagarine et ses amis. 1814-1882*, Paris 1996, 115. Il salotto di Mme Swetchine a Parigi corrispondeva per intenti, se non per brillantezza, a quello della principessa Volkonskaja a Roma.

[97] In questo senso già Shelton, 2005, 106. Il controllo dello zar sull'etichetta di corte e sulle minuzie rituali della liturgia era proverbiale. La pressione di Filaret si era già esercitata a proposito di Gerasim Pavskij, il direttore spirituale dello zarevič, che fece allontanare dalla corte nel 1835; cf. Wortman, 1998, 77. Va pur detto che Filaret ebbe una profonda comprensione dell'unità della chiesa, da cui sono separati solo coloro che non credono nell'incarnazione del Verbo di Dio; cf. Florovskij, 1973, 400-402.

[98] Édouard Gatteaux scrive a Marcotte: "Avant de quitter Paris vous aviez vu la *Vierge à l'hostie*, je n'ai donc à vous parler que de son succès, qui a été complet et bien mérité. Il en a fait faire une copie par Flandrin aîné, et il compte la terminer en changeant les deux Saints qui l'accompagnent. Dieu sait quand ce projet se réalisera; mais c'est qui est certain c'est que Calamatta en a fini le dessin et que la gravure va commencer. Le tableau ne quittera la France qu'au printemps prochain, le voyage par mer étant dangereux dans cette saison» (13/11/1841; cf. *Lettres d'Ingres à Marcotte*, 210). La copia di Flandrin è irreperibile; fu Achille Réveil e non Calamatta ad eseguire al tratto una incisione della *Vierge*.

Dopo l'affronto subito nel 1842, invece, il progetto di Ingres si tinge di rivincita; dopo averla covata per anni, nel 1847 l'idea di una seconda versione subisce un cambiamento radicale

> per un giusto odio nei confronti di questi barbari, vorrei sbarazzarmi dei loro santi e sostituirli con due angeli, uno con il turibolo e l'altro con l'incenso, con candelabri più grandi e in espressione di adorazione[99].

A cinque anni dal trattamento villano dei russi, Ingres li chiama "ces barbares", come Napoleone! Finalmente, nel 1852 il risentimento del pittore ha uno sfogo concreto nella *Vergine che adora l'eucarestia* dipinta per Louise Marcotte (New York, Metropolitan Museum; ill. 12), in cui appaiono S. Elena e S. Luigi (il santo patrono dell'amica e della Francia) al posto di S. Nicola e S. Alessandro[100]. A parte questo mutamento, gli studiosi non registrano altre varianti rispetto al prototipo del 1841, o alla copia di Flandrin che Ingres aveva a disposizione per rinfrescare la memoria. I nostri occhi si sono tuttavia addestrati a certe sottigliezze e, oltre alla tovaglia di lino che non copre più il tappeto sull'altare, dobbiamo segnalare una rettifica impercettibile ma significativa: le fiammelle dei candelieri sono state raddrizzate[101].

Dopo dodici anni, il maestro aveva dimenticato l'alito che soffiava nel quadro dello zarevič; oppure, anche questa rimozione era dovuta a "juste haine pour ces barbares". L'immagine ecumenica diventò interamente cattolica.

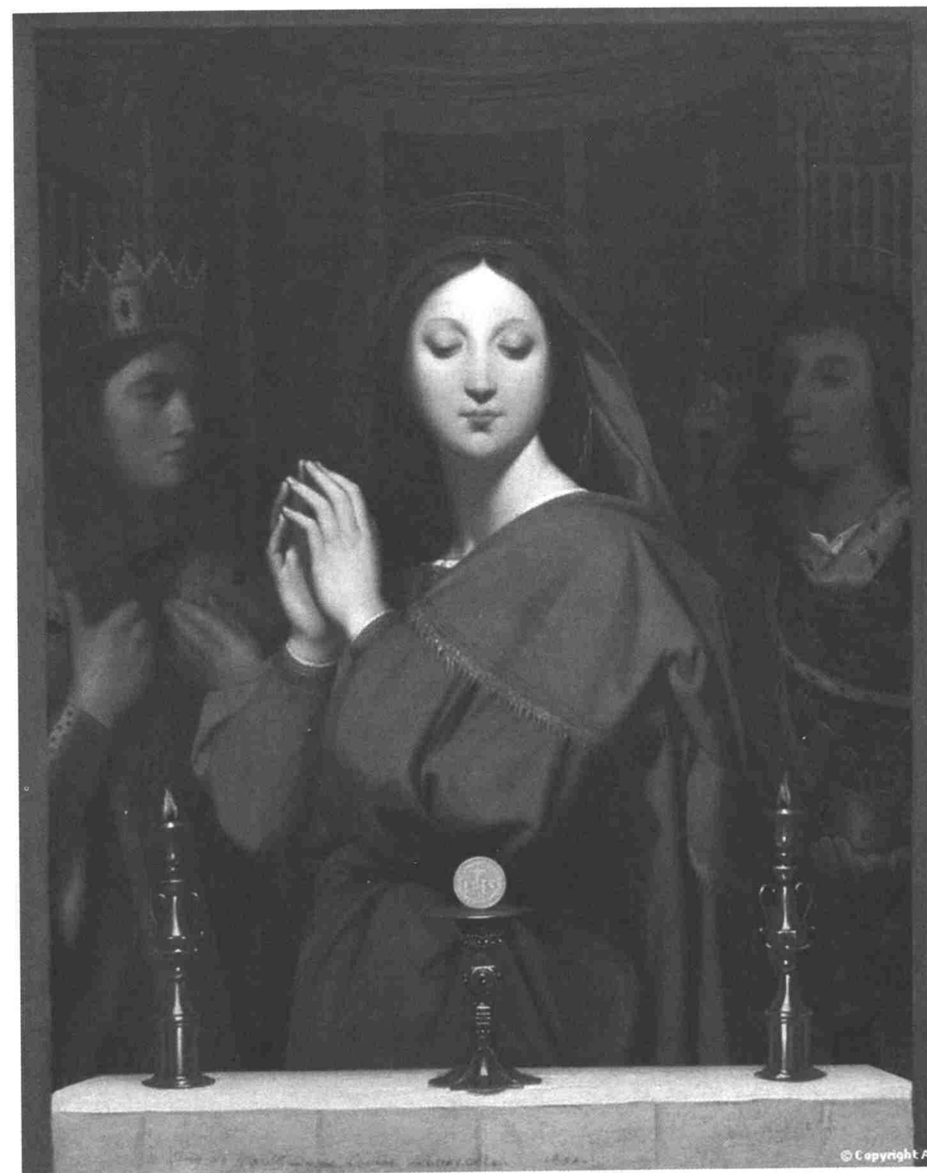
Continua

Le vicende della *Vergine* dello zar non si concludono all'Accademia di Belle Arti, perchè anche le immagini sono coinvolte nelle trame della prov-

[99] Lettera di Ingres a Calamatta (30/11/1847; cf. Ternois [1980], 84).

[100] Stranamente, non ci sono riferimenti a quest'opera nel vasto carteggio tra Ingres e Marcotte; cf. *TD*, 230 (anche per le successive versioni della *Vierge à l'hostie* che si allontanano dal nostro argomento). Nel 2005 l'opera è pervenuta al Metropolitan Museum di New York.

[101] La stessa correzione è visibile nelle due ulteriori repliche della *Vierge à l'hostie* (1854, Orsay; 1860, Sotheby's New York 26/10/2004, lot 61); in questi casi, la fiammella di destra è obliqua per l'azione dell'angelo sul candeliere. Anche in altre opere di Ingres in cui si ravvisa un apparato liturgico simile, le fiamme dei ceri e delle lampade sono ben ritte (*Voto di Luigi XIII*, Montauban, Notre-Dame; *Giovanna d'Arco all'incoronazione di Carlo VII*, Louvre, 1854; *Vergine tra S. Antonio e S. Alessandro*, grafite e acquerello, Cambridge, Mass., Fogg Art Museum, 1855, 1943.375; *Ritratto di Isabelle Guille*, grafite e acquerello, Bayonne, Musée Bonnat, 1856, NI 1022; *Gesù fra i dottori*, Montauban, Musée Ingres, 1862, MI. 867. 71).



Ill. 12. J.-A.-D. Ingres, *La Vergine adora l'eucarestia*. 1852. Olio su tela cm 40,3 × 32,7. New York, Metropolitan Museum (2005.186).

videnza. Nell'attesa che Iryna Kozlova possa raccontare il romanzo della *Resurrezione di una icona*, accenniamo da parte nostra solo al primo episodio di questa nuova avventura.

Nell'inverno del 1858, Théophile Gautier si spostava nella neve fra una bottega e l'altra del "réceptacle mystérieux" di Pietroburgo, il mercato di Ščukin Dvor; a un tratto, "il poeta impeccabile" fu sorpreso da una vecchia conoscenza

> In una di queste botteghe trovammo una piccola copia della *Vergine dell'ostia* di Ingres adattata a Madonna greca. Le mani giunte in preghiera, con le dita che si toccano delicatamente in punta, non erano riuscite male in verità, malgrado la difficoltà della posa, e la testa conservava assai bene il carattere del modello. Non ci aspettavamo affatto di trovare a Ščukin Dvor un tal ricordo dell'illustre maestro. Come e per quali vie il suo capolavoro è arrivato a servire da schema per una immagine russa? La richiedemmo. Volevano solo dieci rubli, perché non era placcata di oreficeria[102].

La notizia di Gautier è preziosa e testimonia che il quadro dell'Accademia non rimase nascosto come si voleva. Un pittore intuì i vantaggi che se ne potevano ricavare, e dalla sua copia furono tratti altri esemplari.

La *Vergine* uscì di soppiatto dal museo, per continuare un viaggio che lo zar aveva tentato di impedire.

Summary

The painting known as the *Vierge à l'hostie*, completed by J.A.D. Ingres in 1841, is not only one of the masterpieces of 19th c. religious painting. It was also involved in a thick plot of events that this study has for the first time attempted to illustrate. Some of the protagonists of the cultural scene of those years were implicated in the execution of an affair destined to influence the religious politics of Tsar Nicholas I. The painting of Ingres reveals little-known aspects of the "ecumenical" atmosphere present in Europe of the epoch, and can be construed as a "prophecy" of the movement of the Churches towards unity.

v. P. Martucci Zecca 21
70032 Bitonto (BA)

Francesco Saracino

[102] Cf. T. Gautier, *Voyage en Russie*, Paris 1867, I, 265. La testimonianza di Gautier fa pensare alle prime pagine de *Il ritratto* di Gogol'. J. Mommeja, *Ingres*, Paris 1903, 100, riporta la notizia di Gautier in modo impreciso, ma aggiunge un'altra testimonianza interessante: «Théophile Gautier s'émerveilla d'en rencontrer à Saint-Pétersbourg des reproductions transformées en icônes par l'adjonction de plaques d'orfèvrerie, et devenues, dans cette étrange livrée, l'objet d'un véritable culte. On a pu en voir quelques spécimens aux dernières Expositions universelles».

Vasileios Tsakiris

Die ersten drei Amtsjahre Jeremias I. von Konstantinopel nach dem Codex Ann Arbor 215

Nach der Wiedererrichtung des Ökumenischen Patriarchats durch Mehmed II. mit der Inthronisation von Gennadios Scholarios (1454) setzte ein dauerhafter und erbitterter Interessenkonflikt zwischen verschiedenen, jeweils ihre eigenen Prätendenten unterstützenden, Laien- bzw. Klerikerparteien ein, welcher die neue Epoche der Patriarchatsgeschichte nachhaltig prägen sollte. Bezeichnend für diese Zeit ist die Tatsache, dass bis zu Jeremias' Aufstieg keiner von dessen Vorgängern sich länger als sieben Jahre auf dem Thron hatte halten können, wobei die durchschnittliche Dauer der jeweiligen Amtszeiten noch um vieles kürzer war. Jeremias dagegen vermochte ganze 23 Jahre im Amt zu bleiben: Seine Amtszeit scheint damit die erste wirklich stabile Patriarchatsperiode nach der osmanischen Eroberung Konstantinopels gewesen zu sein[1].

Die Quellen sind allerdings auch was Jeremias' Amtszeit angeht, ebenso spärlich wie schwierig zugänglich, was für das ganze erste Jahrhundert nach 1453 bezeichnend ist — einer „dunklen Zeit" für die griechische Geschichtsschreibung. Aus diesem Grund ist selbst die Entdeckung kleinster Bruchstücke neuer Informationen über jene Zeit von besonders hohem Wert. Im Codex Ann Arbor 215, der eine eigenständige Redaktion der Chronik von 1570 überliefert, sind einige Mitteilungen über die Patriarchatszeit Jeremias' I. enthalten, die in den übrigen Redaktionen derselben Chronik fehlen[2]. Diese Informationen sind zwar isoliert betrachtet nicht unbedingt sehr aufschlussreich, können aber, mit weiteren einschlägigen Nachrichten kombiniert, einen entscheidenden Beitrag zur Erhellung, ja sogar zur Erstellung eines Gesamtbildes der Amtszeit des Jeremias leisten. Im Folgenden soll versucht werden, den Gehalt dieser Informationen im

[1] Vgl. G. Podskalsky, „Das Verhältnis von Griechen und Bulgaren. Nach einem Brief des Patriarchen Jeremias I. (1541) an das Athoskloster Kutlumus", *Byzantinoslavica* 39 (1978) 29-43, bes. 29.

[2] Die gleichermaßen wertvollen Nachrichten des Codex über die Amtszeit des Patriarchen Dionysios II., sind von E. Zachariadou veröffentlicht worden, s. Ε. Ζαχαριάδου, „Ἡ Πατριαρχεία τοῦ Διονυσίου Β'", *Thesaurismata* 1 (1962), 147-161.

OCP 77 (2011) 213-236

Hinblick auf die Ereignisse im Vorfeld der Wahl des Jeremias sowie auf die ersten drei Jahre seiner Amtszeit auszuwerten. Dieses Vorgehen ist nicht etwa beliebig: Gerade in diesem Zeitraum spielten sich die für die Patriarchatsgeschichte der frühen Türkenherrschaft so typischen Auseinandersetzungen ab, die Jeremias zunächst überstehen musste, um dann einen soliden Grundstein für sein stabiles und langjähriges Patriarchat legen zu können. Mit der Rekonstruktion der maßgeblichen Ereignisse wird ferner eine breiter angelegte Skizzierung der Faktoren und Tendenzen verbunden sein, durch welche die Patriarchatsgeschichte der nachbyzantinischen Zeit strukturell bestimmt war.

Die Wahl des Jeremias

Jeremias trat im Dezember des Jahres 1522 die Nachfolge des Patriarchen Theoleptos I. († 1522) an[3]. Theoleptos waren kurz zuvor schwere

[3] Das Datum der Wahl des Jeremias lässt sich zwar nicht exakt feststellen, ist aber mit größter Wahrscheinlichkeit im Dezember des Jahres 1522 bzw. dicht am Jahreswechsel zu 1523 festzusetzen. Mit Sicherheit wissen wir, dass Theoleptos im Mai 1521 noch im Amt war, da er damals zwei Urkunden signierte [*Actes de Zographou*, (Hgg.) W. Regel – E. Kurtz – B. Korablev, St. Pétersbourg 1907 (Nachdruck Amsterdam 1969), 129f.; davor hatte er im Januar 1521 eine Heiratsurkunde ausgestellt, s. [Fr. Miklosich – Ios. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Bd. 3, Wien 1862, 574]. Laut dem Codex 267 des Jerusalemer Patriarchats — der eine Zusammenfassung des Wahlmemorandums enthält — fand Jeremias' Wahl gegen Ende Dezember 1522, also direkt nach Theoleptos' Tod, statt (s. w.u.). Gedeon datiert die Inthronisation des Jeremias ins Jahr 1520 (s. M. Γεδεών, *Πατριαρχικοὶ Πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ πρωτοκλήτου μέχρις Ἰωακείμ τοῦ Γ΄ τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης*, Athen [2]1996, 379; vgl. auch Z. Μαθᾶς, *Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς Πατριαρχῶν*, Nauplio 1837, 176) unter Berufung auf eine von Bernard de Montfaucon veröffentlichte Notiz aus einem Codex der Bibliotheca Coisliniana (Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris 1715, 129; s. auch K. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, Bd. 3, Venedig 1872, κζ΄; R. Devreesse, *Catalogue des manuscrits Grecs: Pt. II le fonds Coislin*, Paris 1945, 60, Nr. 65), derzufolge Jeremias bereits im Amt war, als er im Jahre 1520 Zypern besuchte. Allerdings hat sich Montfaucon, wie S. Eustratiades feststellte, im Datum der Zypernreise verlesen: diese fand nicht etwa im Jahre 1520, sondern — wie schon erwähnt — im Jahre 1523 statt, was auch mit der Datierung durch das o.g. Wahlmemorandum übereinstimmt [s. Σ. Εὐστρατιάδης, „Κυπριακοὶ κώδικες ἐν τῇ Ἐθνικῇ Βιβλιοθήκῃ τῶν Παρισίων", *Ἀπόστολος Βαρνάβας* 5 (1933) 295f.; vgl. X. Πατρινέλης, „Χρονολογικὰ ζητήματα τῆς Πατριαρχείας τοῦ Ἱερεμίου Α΄ (1522-1546)", *Μνημοσύνη* 1 (1967) 249-262, bes. 251 Anm. 1; s. auch *Ecthesis Chronica*, Hg. S. P. Lambros, London 1902 (Nachdruck Amsterdam 1969), 70]; ebenfalls ins Jahr 1523 wird ein Aufenthalt des Jeremias im Enkleistra-Kloster auf Zypern in einer im Codex Coislin. 105 enthaltenen Notiz datiert (s. H. Omont, *Inventaire sommaire des manucrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Bd. III, Paris 1888, 133). Eine andere Notiz wiederum, die im Codex Nr. 627 des athonischen Lavra-Klosters erhalten ist, datiert den Amtsantritt des Jeremias ins Jahr 1519 (s. Σπυρίδων Λαυριώτης - Σ. Εὐστρατιάδης, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει*, Paris 1925, 94), Patrinelis betont aber, dass es sich hier um einen Transkriptionsfehler handle, s. Πατρινέλης, *Ζητήματα Πατριαρχείας Ἱερεμία*

Vergehen sexueller Natur vorgeworfen worden, woraufhin er, nachdem die Erlaubnis Sultan Süleymans I. eingeholt worden war, dem kirchlichen Gericht vorgeführt werden sollte[4]. Letzteres ist dann aber ausgeblieben, da Theoleptos im Dezember 1522 plötzlich verstarb. Hinter den Beschuldigungen gegen Theoleptos, die letztlich auf dessen Absetzung abzielten, steckten an erster Stelle der Metropolit von Sozopolis, Ioannikios, und der einflussreiche Archon Tzane Kanavoutzes[5]. Mit Theoleptos' Tod schien nun der Weg auf den Patriarchenthron für Ioannikios geebnet und damit eine erhebliche Erweiterung des Einflussgebietes und der finanziellen Möglichkeiten seines Gönners Tzane Kanavoutzes vorbereitet zu sein, da der Aufstieg eines eigenen Günstlings auf den Patriarchenthron für dessen jeweiligen Protektor in jener Zeit meist mit der Möglichkeit verknüpft war, bei Bedarf auf die Patriarchatskasse zugreifen zu können[6]. Vor allem um diese leicht absehbare Entwicklung abzuwenden, hat sich der nicht minder einflussreiche Archon Konstantinos Kounoupes[7], ein Konkurrent

Α΄, 252 Anm.1; vgl. E. Κουρίλας, „Τὰ κειμηλαρχεῖα καὶ ἡ βιβλιοθήκη τῆς Μ. Μεγίστης Λαύρας ἐν κινδύνῳ", *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 11 (1935) 306-345, bes. 325-330, wo weitere Fehler im Manuskriptkatalog des Lavra-Klosters vermerkt sind].

[4] *Historia Patriarchica*, Hg. Im. Bekker, Bonn 1849, 78-204, bes. 152.

[5] Die Familie Kanavoutzes, aus Genova (Canavucci?) stammend und später in Chios gräzisiert, zählte zu den mächtigsten und vornehmsten byzantinischen Familiendynastien des späten 15. Jh.s, vgl. C. Asdracha, „Inscriptions byzantines de la Thrace Orientale et de l'ile d'Imbros, XIIe-XVe siècles", *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον* 41/1 (1988), S. 219-291, bes. 262f.; s. auch S. Efthymiadis – A. Mazarakis, „La chronique familiale du Parisinus gr. 1601 et l'identité de son rédacteur", *BZ* 102 (2009) 615-625, bes. 621ff. Nach Tzane spielte kein weiteres Familienmitglied, soweit dies bisher zu überblicken ist, eine solch große Rolle in den Angelegenheiten des Patriarchats. Möglicherweise war die Familie — wie manch andere einflussreiche Archontenfamilie unter der frühen Türkenherrschaft auch — wenig später bereits im Verfall begriffen. Im Jahre 1589 schreibt eine — wahrscheinlich aus Konstantinopel stammende — Stamatia Kanavoutzena aus Chios, wo sie verheiratet war, einen Brief an Theodoros Zygomalas, um ihn angesichts einer gegen sie verübten Ungerechtigkeit um Hilfe zu bitten. In diesem Brief lässt sie von sich wissen, dass sie sehr arm war (M. Crusius, *Turcograecia*, Basel 1584, 311).

[6] Diese das Patriarchat zerstörende Ausbeutung erreichte ihr höchstes Ausmaß unter Michael Kantakouzenos, der in den 60er und 70er Jahren des 16. Jh.s die Alleinherrschaft über das Patriarchat an sich riss, um sich in späterer Zeit, allerdings in vergleichsweise sehr gemäßigtem Umfang, fortzusetzen. Von diesem Michael Kantakouzenos berichtet St. Gerlach u.a., dass er — gegen eine Summe von insgesamt 1500 Dukaten (davon wurden 500 im Voraus, der Rest nach erfolgreicher Durchführung bezahlt) — jeden Anwärter zum Metropoliten machen konnte. Der Konstantinopler Patriarch — zu jener Zeit Jeremias II. — war *„seine Creatur"*, er pflegte Michael mit Kniebeuge zu begrüßen, daher war es nur nötig: *„der Cantacuzen schreib an den Patriarchen, (der jenem, weil er seine Creatur, fast gehorchen müsse) den oder den soll er zu einem Metropoliten an dem, oder dem Ort machen. Der Patriarch folge gleich"*, S. Gerlach, *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tagebuch*, Frankfurt am Main 1674, 367.

[7] Konstantinos Kounoupes zählte zu den mächtigsten griechischen Archonten seiner Zeit und war im Besitz der venezianischen Staatsbürgerschaft. Er hat mehrfach in die Politik

des Tzane Kanavoutzes, der Kandidatur des Ioannikios mit allen Mitteln entgegengestellt. Hierüber berichtet die *Ecthesis Chronica* folgendes:

> Es entstand aber ein Zwist zwischen den Archonten; einige wollten den Metropoliten von Anchialos, andere wollten den Metropoliten von Sozopolis; aber Konstantinos Kounoupes, da er wusste, dass ein Zwist entstanden war und er den Tzane Kanavoutzes [d.h. dessen Pläne] tilgen wollte, [mit der Begründung], dass Letzterer deswegen wollte, dass Ioannikios Patriarch wird, weil dieser mit ihm verwandt war, hat Kounoupes mit Zustimmung der Kleriker seinen Willen getan, und sie haben den Metropoliten von Sofia, Jeremias, zum Patriarchen von Konstantinopel gewählt[8].

---

der griechischen Kirche eingegriffen, so z.B. in die Angelegenheiten des Klosters Vatopedi, wie aus einem im Codex Nr. 370 des Patriarchats von Jerusalem enthaltenen Danksagungsbrief hervorgeht (Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας ἤ συλλογὴ ἀνεκδότων*, Bd. 1, St. Petersburg 1891, 390). Die Wurzeln der Familie reichen bis in spätbyzantinische Zeiten zurück: Um das Jahr 1357 gibt es einen Theodoros Kounoupes in Konstantinopel, während in Thessaloniki 1425 ein Steuereintreiber namens Kounoupes belegt ist (s. E. Trapp, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Bd. I/6, Wien 1983, 42). Auch später wird die Präsenz der Familie im Umfeld des Konstantinopler Patriarchats bezeugt: So war z. B. Antonios Kantakouzenos, der in den folgenden Jahrzehnten in den Angelegenheiten des Patriarchats eine entscheidende Rolle spielen sollte, der Schwiegersohn des Konstantinos Kounoupes (Φ. Μαυροειδή, *Ὁ Ἑλληνισμὸς στὸ Γαλατᾶ (1453-1600): Κοινωνικὲς καὶ οἰκονομικὲς πραγματικότητες*, Ioannina 1992, 135 Anm. 320, 154). M. Gedeon zählt die Familie Kounoupes zu den mächtigsten griechischen Familien des Osmanischen Reiches [Μ. Γεδεών, „Περὶ τῆς φαναριωτικῆς κοινωνίας", *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος* 21 (1892) 55-71, bes. 57; s. auch Μ. Στρουμπάκης, *Ἱερεμίας Α΄ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως: ὁ βίος καὶ τὸ ἔργο του*, Ἀθήνα 2004, 188 Anm. 80].

8 *«Γέγονε δὲ διχόνοια ἐν μέσῳ τῶν λαϊκῶν ἀρχόντων· οἱ μὲν ἤθελον τὸν Ἀγχιάλου, οἱ δὲ τὸν Σωζοπόλεως, ὁ δὲ Κωνσταντῖνος ὁ Κουνούπης, εἰδὼς ὅπως γέγονε διχόνοια καὶ εἰς ἀναίρεσιν τοῦ Τζάνε Καναβούτζου ὡς θέλοντος πατριαρχεῦσαι τὸν Ἰωαννίκιον, συγγενοῦς ὄντος αὐτοῦ, μετὰ καὶ βουλῆς τῶν κληρικῶν ἐποίησεν ὁ Κουνούπης τὸ αὐτοῦ θέλημα, καὶ ἐψήφισαν τὸν Σοφίας Ἱερεμίαν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως»*, *Ecthesis Chronica*, 70. Der Beschreibung der drei Hauptkandidaten in der *Ecthesis Chronica* scheint allerdings einer Quelle von sehr hoher Glaubwürdigkeit direkt zu widersprechen. Laut Codex 267 des Jerusalemer Patriarchats, der die Zusammenfassung eines Berichtes von der Wahl des Jeremias durch den Patriarchen Dositheos enthält, standen — wie bereits dargelegt — in der kurzen Liste mit den drei Hauptkandidaten, der sog. „*Triprosopon*"-Liste (Τριπρόσωπον), nicht etwa die Metropoliten von Anchialos und Sozopolis, sondern die von Serres, Gennadios, und von Ephesos, Joasaph (*„ἐν ἔτει ͵ζλα΄ δεκεμβρίου λα΄ ἰνδικτ. ια΄ ἐγένεντο ψῆφοι ὑπὲρ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἐπειδὴ ἡ κῦρ Θεόληπτος τῶν τῆδε μετέστη τοῦ Θεοῦ τῇ κελεύσει. Ἐτέθησαν δὲ ἐν αὐτοῖς πρῶτος ὁ Σερρῶν Γεννάδιος, δεύτερος ὁ Σοφίας Ἱερεμίας καὶ τρίτος ὁ Ἐφέσου Ἰωάσαφ"*, Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ καὶ καθολικοῦ πατριαρχικοῦ Θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων*, Bd. 1, St. Petersburg 1891, 346.) Allerdings war zu jener Zeit die Wahl meist schon vor Erstellung der Triprosopon-Liste entschieden, sodass die Namen der wirklich gefährlichen Gegenkandidaten des späteren Gewinners überhaupt nicht in die Liste aufgenommen wurden (Πατρινέλης, *Ζητήματα τῆς Πατριαρχείας τοῦ Ἱερεμίου Α΄*, 252f.). Man muss außerdem anmerken, dass allein die Streichung von Konkurrenten aus der „*Triprosopon*"-Liste in der für uns relevanten Zeit noch längst

Diese knappen Angaben der *Ecthesis Chronica*, die einzigen bislang bekannten Informationen über den Aufstieg des Jeremias auf den Konstantinopeler Patriarchenstuhl, lassen sich nun dank des Codex Ann Arbor 215, dessen Schreiber um Einiges mehr über die Wahl von Jeremias gewusst zu haben scheint, ergänzen:

> Und als dieser Patriarch (sc. Theoleptos) verstarb, sammelten sich einige Bischöfe und stimmten ab und wählten Kyr Jeremias zum Patriarchen, der [früher] Pfarrer der Großen Kirche gewesen und [dann] von ihnen (sc. den Bischöfen) zum Metropoliten von Sofia geweiht worden war. Und als er zu diesem seinem Thron (sc. dem Metropolitensitz von Sofia) gegangen war, wurde er dort nach kurzer Zeit von den Herrschern der Ortschaft Sofia belästigt; und [dann] kam er in die königliche Stadt Konstantinopel zur Höchsten Pforte des großen Herrschers, des Sultans Süleyman, damit [dieser] einen Befehl gegen die Heimsuchungen, die er erfahren hatte, erlasse[9].

In unmittelbarer Folge ist Jeremias von den Bischöfen zum Patriarchen erhoben worden, was der Verfasser des Codex als göttliche Fügung auslegt[10]. Damit wird die Angabe in der *Ecthesis Chronica*, dass Jeremias nicht zu den eigentlichen Favoriten gehört hatte, bestätigt. Darüber hinaus aber teilt uns der Codex mit, dass Jeremias, damals höchstwahrscheinlich im Rang eines Archimandriten, unter dem Patriarchen Theoleptos als Pfarrer der Patriarchatskirche (d.h. der Klosterkirche Pammakaristos) gedient hatte. Jeremias' gute Beziehungen zu Theoleptos, die sich allein mit seiner Position als Pfarrer der Patriarchatskirche hinreichend beweisen ließen — da in aller Regel nur enge Mitarbeiter des jeweiligen Patriarchen mit dieser Stelle betraut wurden —, bestätigt auch die *Ecthesis Chronica*, indem sie Jeremias als „*Mönch des Theoleptos*"[11] bezeichnet. Was könnte

---

keine Erfolgsgarantie darstellte, da das kanonisch vorgesehene Procedere unter Umständen so umgangen werden konnte, dass etwa Theoleptos I. den Thron besteigen konnte, obwohl Ioannikios von Anchialos auf der Patriarchatssynode zum Patriarchen gewählt worden war.

9 *„Καὶ ὡσὰν ἀπέθανε τοῦτος ὁ πατριάρχης* (sc. Theoleptos), *ἐσυνάχθησαν μερικοὶ ἀρχιερεῖς καὶ ἔκαμαν ψήφους καὶ ἐψήφισαν τὸν κύριν Ἱερεμίαν πατριάρχην, ὁ ὁποῖος ἦτον ἐφημέριος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας· καὶ ἐχειροτόνησαν αὐτὸν μητροπολίτην Σοφίας· καὶ ὡς ὑπῆγεν εἰς αὐτὸν τὸν θρόνον αὐτοῦ ἔκαμεν ἐκεῖ ὀλίγον καιρὸν καὶ ἐπειράχθη ὑπὸ τῶν αὐθεντῶν τοῦ τόπου τῆς Σοφίας καὶ ἦλθεν εἰς τὴν βασιλεύουσαν τῶν πόλεων εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν εἰς τὴν ὑψηλότατην πόρτα τοῦ μεγάλου ἀφεντὸς τοῦ σουλτάνου Σουλεϊμάνη νὰ εὐγάλη ὁρισμὸν διὰ τοὺς πειρασμοὺς ὁποῦ εἶχε"*, Ms Nr. 215 Ann Arbor der Bibliothek der Universität Michigan, ͵ατκστ΄ (= 1326).

10 *„καὶ ἐπειδὴ κατὰ τὸν θεῖον Χρυσόστομον πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶ καταβαῖνον παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, ἔδωκαν αὐτοῦ τὸ μικρὸν μήνυμα καὶ εἰς τὸν ἑσπερινὸν ἔδωκάν του καὶ τὸ μέγα· καὶ εἶπε τὴν εὐχαριστίαν εἰς τὰ θύρη τοῦ ἁγίου βήματος φορεμένος μετὰ ἐπιτραχήλιον καὶ ὠμοφορίου ἐπειδὴ ἀρχιερεὺς ἦτον· τότε ὑπῆγεν ὁ Ἡρακλείας καὶ ἔδωκεν αὐτοῦ δικανίκιον καὶ ἐφίλησε τὴν χεῖραν αὐτοῦ, καὶ ἀνέβασεν αὐτὸν"*, ebd.

11 *„καλόγερος ὑπάρχων τοῦ Θεολήπτου"*, *Ecthesis Chronica*, 70.

diese Formulierung in der *Ecthesis Chronica* konkret bedeuten? Ich vermute, dass Jeremias, der aus Zitza in Epeiros kam, bereits in Ioannina mit Theoleptos bekannt geworden war, wo Letzterer vor seiner Erhebung zum Patriarchen als Metropolit gedient hatte;[12] es wäre durchaus möglich, dass Jeremias von Theoleptos zum Mönch geweiht wurde — was die Apostrophierung erklären würde — und ferner, dass er ihm später nach Konstantinopel gefolgt war. Archimandriten aus dem engeren Umfeld eines Patriarchen wurden häufig bei der ersten Gelegenheit auf Bischofs- oder Metropolitansitze befördert. So wahrscheinlich auch Jeremias, der, wie bereits gesehen, kurze Zeit vor Theoleptos' Tod (Dezember 1522) durch diesen zum Metropoliten von Sofia geweiht wurde[13].

Es mangelt uns leider an Kenntnissen über die damalige Bevölkerungszahl der Metropolie Sofia sowie über die Höhe und Regelmäßigkeit ihrer Einkünfte; in jedem Fall aber muss die Anzahl der Christen zu jener Zeit noch recht beträchtlich gewesen sein (später ist sie sehr gesunken), wobei

[12] *Ecthesis Chronica*, 67; Theokletos und sein Vorgänger Pachomios kamen beide aus Zichne.

[13] Einer Version der Vita des Hl. Dionysios vom Olymp zufolge, gehörte der Metropolit von Sofia zu den vier Metropoliten, die zusammen mit vielen Mönchen vom Berg Athos den Patriarchen Theoleptos auf seiner Reise in die Walachei begleiteten, wo er auf Einladung des Fürsten Neagu Bassarab das neu gegründete Kloster Curtea de Argeş weihen sollte ['Α. Γλαβίνας, „Ἀνέκδοτος βίος τοῦ ἁγίου Διονυσίου, ἱδρυτῆ τῆς ἱερᾶς μονῆς τῆς ἁγίας Τριάδος Ὀλύμπου", *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 66 (1983) 18-30 bes. 27]. K. Chrysochoidis hat auf Basis dieser Angabe angenommen, dass es sich bei dem Metropoliten von Sofia um Jeremias, den engen Mitarbeiter des Theoleptos, handeln müsse [s. K. Χρυσοχοΐδης, „Τὰ οἰκονομικὰ τῶν ἐπισκόπων στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 16^{ου} αἰ. καὶ ἡ περίπτωση τοῦ Γενναδίου Σερρῶν", *Βυζαντικὰ Σύμμεικτα* 12 (1998), 271-317 bes. 274 Anm. 11]. Die Forscher sind bislang bezüglich des Datums der Einweihung des Klosters uneinig; man hat u.a. die Jahre 1517 und 1518 vorgeschlagen (s. P. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains: Recherches sur leur relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Rom 1986, 296; F. Jaffé, *Die Bischöfliche Klosterkirche zu Curtea de Argeş in Rumänien*, Berlin 1911, 32). Die Erhebung des Jeremias auf den Metropolitensitz von Sofia muss aber nach dem Codex Ann Arbor 215 erst kurz vor Theoleptos' Tod im Dezember 1522 erfolgt sein, was gegen die Jahre 1517/1518 spricht. Zwei weitere Quellen erhärten diesen Rückschluss: zum einen die Vita des Hl. Nephon, derzufolge Theoleptos in Begleitung der Metropoliten von Serres, Medeia, Melenikon und Sardes reiste (*Viaţa Sfântului Nifon*, Hg. V. Grecu, Bukarest 1944, 164), zum anderen Dionysios Photeinos, der in seiner auf Basis rumänischer Quellen verfassten Geschichte der Walachei mitteilt, dass Theoleptos von den Metropoliten von Varna, Serres, Bizye und Elenoupolis begleitet wurde (Δ. Φωτεινός, *Ἱστορία τῆς πάλαι Δακίας*, Bd. 2, Wien 1818, 82). Die einschlägigen Quellenangaben weichen, wie oben ersichtlich, sehr stark voneinander ab. Was die Angaben in der Vita des Hl. Dionysios angeht, so ließe sich annehmen, dass der Verfasser — der um 1541 schrieb — nur über die Information verfügte, dass Jeremias — damals Mönch bzw. Archimandrit — den Patriarchen Theoleptos als Mitarbeiter begleitet hat, und im Wissen, da er wusste, dass Jeremias Metropolit von Sofia gewesen war annahm, dass er schon Träger dieses Amtes war, als er den Patriarchen auf seiner Walacheireise begleitete. Allerdings muss angesichts der verworrenen Quellenlage auch dieser Lösungsvorschlag rein spekulativ bleiben.

die Mehrheit bulgarischer Abstammung war[14]. H. Dernschwan, der die Gegend bereist hat, schreibt im Jahre 1555, dass die christliche Bevölkerung der Stadt, Armenier inbegriffen, bei über 4000 lag[15].

Mögliche Gründe für Jeremias' Anwesenheit in Konstantinopel im Winter 1522/23

Nach seiner Ankunft in Sofia ist Jeremias, so der Codex Ann Arbor 215, mit schweren Belästigungen seitens der lokalen osmanischen Führung, die eine „Einbürgerung" des neuen Metropoliten ganz offensichtlich mit allen Mitteln verhindern wollte, konfrontiert worden. Solch direkte oder indirekte Drangsalierung christlicher Kleriker (wie überhaupt nicht-muslimischer Untertanen) durch lokale Amtsträger war in vielen Regionen des Osmanischen Reiches gang und gäbe. Von einem ähnlichen Fall erfahren wir aus einem Erlass, den Sultan Selim I. kurz nach der Inthronisation des Patriarchen Theoleptos ausgestellt hatte. Dort waren die Opfer einige

[14] Als Bertrandon de la Broquiere um das Jahr 1431 die Stadt besuchte, war die Stadtbevölkerung mehrheitlich bulgarisch (Bertrandon de la Broquière, *Le voyage d'Outremer*, Hg. Ch. Schefer, Paris 1892, 202). Im Jahre 1443 sollte die Stadt, trotz eines großen christlichen Bevölkerungsanteils, vom polnischen König Vladislav III. geplündert und in Brand gesteckt werden. Gegen Ende des 16. Jh. gab es hier zwei Schulen, in denen die künftigen bulgarischen Kleriker erzogen wurden (K. Jireček, *Das Fürstenthum Bulgarien*, Prag – Wien 1891, 365f.). Nach der Aufhebung der Autokephalie der Kirche von Tirnvo war die Metropolie von Sofia dem Konstantinopler Patriarchat unterstellt, das in jener Zeit — wie im Fall Jeremias' — einen griechischen Metropoliten für die Stadt bestimmte. Dies war allem Anschein nach schon Anfang des 15. Jh.s eine durchaus gängige Praxis, wie ein im Jahr 1410 datierter Protest des Patriarchen von Konstantinopel über den Erzbischof von Ochrid Matthäus zeigt, der — nach alter (jedoch inzwischen wohl überholter) Gewohnheit — den neuen Metropoliten von Sofia selbst geweiht hatte [s. ders, Besprechung des Buches von H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida*, Leipzig 1902, in: *BZ* 13 (1904), 192-202 bes. 198]. Was die Lage der Stadt zu Zeiten des Jeremias angeht, so vermögen sowohl die Schwierigkeiten, mit denen Letzterer nach seiner Ankunft dort konfrontiert wurde, als auch der für das Jahr 1515 bezeugte Tod zweier Märtyrer in Sofia und nicht zuletzt die von Hans Dernschwam bezeugte Existenz von 11 größeren und ca. 100 kleineren Moscheen ebendort (H. Dernschwam, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien*, Hg. F. Babinger, Berlin 1923, 253) ausnahmslos den Eindruck zu erhärten, dass die christliche Bevölkerung Sofias im Laufe des 16. Jh.s unter dem Gewicht zunehmender Repressalien in beträchtlichem Maße geschrumpft ist (vgl. Jireček, *Fürstenthum Bulgarien*, 366). Dennoch genoss die Stadt, so die Quellen, einen gewissen Wohlstand, was indirekt auch für die Finanzen der Metropolie gegolten haben muss (s. *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*, Hg. W. Sahm, Teil I., Königsberg 1912, 107f.; s. auch K. Rjim, *Reyse van Bruussele vut Brabant te Constantinopels in Thracyen hoofstat vanden turcschen keysere*, Hg. S. de Vriendt, Gent 1971, 149-179, bes. 163).

[15] „Item, cristen, kriechen, armenier uber 1000", Dernschwam, *Tagebuch*, 253. Es ist allerdings anzunehmen, dass damit 1000 *Haushalte* gemeint sind, was die reale Bevölkerungszahl mindestens auf die 4000 ansteigen ließe.

zur Steuereintreibung für das Patriarchat in Rumeli eingesetzte Kleriker und Laien, die der Beschimpfung von Muslimen beschuldigt und, nach etlichen weiteren Anklagen, zum Übertritt zum Islam genötigt worden waren[16]. In solchen Fällen bestand die einzig mögliche Lösung darin, sich an die Zentralregierung in Konstantinopel zu wenden, wo man die Weiterentwicklung solcherlei Repressalien gegen Christen in eine allgemeine Aufsässigkeit der lokalen Machthaber und eine daraus möglicherweise folgende Infragestellung der zentralen Obermacht befürchtete und daher extreme Willkürhandlungen streng untersagte. So hat der damalige Patriarch Theoleptos bei Sultan Selim Beschwerde eingelegt, woraufhin dieser mit dem erwähnten Erlass allen Muslimen, die sich den Steuereintreibern des Patriarchats vor Ort entgegenstellen sollten, schwere Strafen androhte[17]. Dass in vielen osmanischen Provinzen, insbesondere in Sofia, die Christen solcherart belästigt wurden, wird außerdem durch die Vita des Märtyrers Georg aus Kratovo, der 1515 in Sofia hingerichtet wurde, bestätigt[18]. Auch in den folgenden Jahrzehnten hat sich die Lage der Christen in Sofia kaum gebessert, wie das Martyrium des Nikolaus aus Ioannina ebendort bezeugt[19]. Auch im Fall von Jeremias' Appell an die osmanische Regierung haben wir es im wesentlichen mit dem bereits angedeuteten, dauerhaft bestehenden Konflikt zwischen der osmanischen Zentralregierung einerseits, die der Machtentfaltung lokaler Herrscher bzw. der Unterdrückung nicht-muslimischer Untertanen durch dieselben entgegen zu wirken suchte, und besagten regionalen Machthabern andererseits zu tun[20]. Sowohl Selim I. als auch Süleyman I. verfügten, dass Anklagen von nicht-muslimischen Untertanen gegen islamische Begs, sonstige Militärs, Steuerpächter oder andere Würdenträger ernst zu nehmen und dass Nicht-Muslime vor jedweder ungerechter Behandlung zu schützen seien. Dabei garantierte der Sultan denjenigen rückhaltlose Unterstützung, die bei der Durchsetzung dieser Direktive auf Gegenwehr stoßen sollten, drohte all jenen mit Bestrafung, die diese Maßnahme nicht umzusetzen bereit waren und bekräftigte seine Absicht, den Nicht-Muslimen Frieden und seinem Land Wohlfahrt zu bringen[21].

[16] Beschuldigungen der Verunglimpfung des Islams wurden häufig vorgebracht, so etwa auch gegen den Märtyrer Demetrios Tornaras im Jahr 1564, s. Νικόδημος Ἁγιορείτης, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, Athen ²1856, 54. Die Bezichtigung des Abfalls vom Islam gegen letzteren basierte z.T. auf einem vormals tatsächlich stattgefundenen Übertritt eines Christen zum Islam (so etwa im Fall des Märtyrers Theophanes, †1559; ebd. 41), z.T. handelte es sich aber auch um reine Unterstellungen seitens der Türken (etwa im Fall des Märtyrers Johannes aus Ioannina, †1526, s. ebd. 54). Vor diesem Hintergrund hat Theoleptos beim Sultan eine rechtmäßige Untersuchung derartiger Anschuldigungen erbeten.

[17] Der Erlass ist zusammen mit einer neugriechischen Übersetzung veröffentlicht in E. Zachariadou, *Ten Turkish Documents Concerning the Great Church (1483-1567)*, Athens 1996, 167f.

[18] Νικόδημος, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, 23-33. Später, im Jahre 1555, sollte auch Nikolaos von Sofia, ein Schuster aus Jannina, den Märtyrertod sterben.

[19] Jireček, *Fürstenthum Bulgarien*, 366.

[20] Dass Metropoliten zunächst von lokalen osmanischen Machthabern unter Druck gesetzt wurden, um dann von der Hohen Pforte Unterstützung zu finden, ist ein (mindestens) bis zum Anfang des 19. Jh.s oft auftretendes Phänomen, s. z.B., H. Duda, „Zur Lage der christlichen Untertanen der Pforte", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 51 (1948-1952) 55-63, bes. 58ff.

Es war also durchaus folgerichtig, dass sich Jeremias — als er sich nach seiner Niederlassung in Sofia mit großen Schwierigkeiten konfrontiert sah — direkt nach Konstantinopel begab, wo er als Pfarrer der Patriarchatskirche ja bereits gedient und Verbindungen zu wichtigen Personen aus Patriarchatskreisen aufgebaut hatte. Mit Hilfe dieser Beziehungen suchte er nach Möglichkeit einen Zugang zur Osmanischen Regierungszentrale zu finden, in der Hoffnung, dort die Ausstellung einer Abmahnung an die lokalen Behörden von Sofia zu erwirkten, die ihm im Weiteren die ungehinderte Ausübung seines Amtes als Metropoliten ermöglichen würde.

Die Erhebung des Jeremias auf den Patriarchenthron: Zufall oder Inszenierung?

Der oben zitierte Abschnitt aus dem Codex Ann Arbor 215 teilt uns ferner mit, dass Jeremias sich völlig zufällig — eben wegen des genannten Anliegens — genau zu dem Zeitpunkt in Konstantinopel aufhielt, als mit dem plötzlichen Tod von Theoleptos der Prozess zur Neuwahl eines Patriarchen in Gang gesetzt wurde. Sowohl die Kandidatur als auch die Wahl von Jeremias werden in unserer Quelle als purer Zufall bezeichnet und deshalb umso selbstverständlicher — sogar unter Anführung eines Zitats aus dem Jakobusbrief (Jak 1,17) — als göttliche Vorsehung dargestellt[22]. Dabei scheint es auf den ersten Blick nahe zu liegen, dass Jeremias als Metropolit einer nicht sehr weit von Konstantinopel liegenden Stadt ohnehin, auch unabhängig von seinem Beschwerdegesuch, nach Konstantinopel hätte reisen müssen, um als stimmberechtigter Bischof an der Wahl teilzunehmen. Tatsächlich ist dies jedoch keinesfalls sicher, da die Wahl eines neuen Patriarchen zu der hier in Rede stehenden Zeit nicht immer nach Einberufung einer Patriarchalsynode gemäß kanonischen Vorschriften er-

[21] H. Inalcik, „Suleiman the Lawgiver and the Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum* 1 (1969), 105-138, bes. 134; M. Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul the Formative Years, 1453-1566*, Leiden 2002, 17.

[22] „*Πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶ καταβαίνον παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων*", Ann Arbor 215, ,ατκστ´ (= 1326).

folgte[23]. In mehreren Fällen ist eine Wahl sogar ganz ausgeblieben, so etwa im Fall von Theoleptos: Trotz erfolgter Wahl des Metropoliten von Anchialos, Ioannikios, zum Patriarchen durch die Synode, war es Theoleptos gelungen, sich ein Berat von Sultan Selim I. zu verschaffen, das ihn als Patriarch bestätigte, wodurch er sich de facto auf dem Thron durchsetzte[24]. In anderen Fällen wurde die Wahl durch eine den kanonischen Vorschriften kaum entsprechende Synode vorgenommen, welche sich nur aus den gerade in Konstantinopel anwesenden Metropoliten zusammensetzte (Endemousa Synode) und so kurzfristig tagte, dass selbst Metropoliten benachbarter Städte kaum Zeit zur Anreise hatten. Gerade solche Synoden wurden meist von der Gegnerschaft verschiedener Kleriker- bzw. Laienparteien beherrscht, die ihre Beziehungen zur osmanischen Regierung spielen ließen, um dem je eigenen Günstling auf den Thron zu verhelfen. Mit dem Ziel, solchen Umtrieben Einhalt zu gebieten, erließ der Patriarch von Jerusalem Germanos (1543-1579) unmittelbar nach Jeremias' Ableben einen Beschluss, demzufolge jeder, der sich in Zukunft zum Patriarchen von Konstantinopel wählen lasse bevor sich nicht

> alle Hohepriester, [nämlich] Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe, des Ostens, des Westens und des Peloponnes bzw. des Moreas [versammelt haben,] ipso facto vom Bischofsamt und vom Thron abgesetzt

---

[23] Bereits in spätbyzantinischer Zeit nahmen an der Wahl des Konstantinopler Patriarchen, wie der Metropolit Symeon von Thessaloniki wenige Jahre vor dem Fall Konstantinopels schrieb, neben dem Großen Chartophylax (als dem einzigen Vertreter der Inhaber höherer administrativer Ämter des Patriarchats) nur wenige Metropoliten aus dem näheren Umland der Hauptstadt teil. Sie erstellten eine Liste mit den drei meistgeeigneten Kandidaten (das sog. „Triprosopon"), die der Große Chartophylax dann dem Kaiser vorlegte, der aus den drei Hauptkandidaten schließlich einen auswählte. Aufgrund dieser Vorgehensweise pflegte man in jener Zeit zu sagen, *„der Kaiser schafft den Patriarchen"* (*«ὁ βασιλεὺς ποιεῖ τὸν πατριάρχη»*); diesen Spruch hielt Symeon von Thessaloniki freilich für falsch, weil *„die Synode wirkt, während der Kaiser, der ja fromm ist, ihr bloß dient"* [*„ἡ σύνοδος ἐνεργεῖ, ἐξυπηρετουμένου μόνον τοῦ βασιλέως, εὐσεβοῦς ὄντος"*, Symeon von Thessalonike *Dialogus in Christo adversus omnes haereses* (PG 155, 33-695), bes. Sp. 437ff.; vgl. N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländische Kirche*, Mostar [2]1905, 328f]. Nach dem Fall Konstantinopels ist zwar die Wahl des Patriarchen — im Normalfall — voll auf die Synode übergegangen, die Zahl der an der Wahl beteiligten Bischöfe blieb aber weiterhin äußerst gering. In der hier in Rede stehenden Zeit ist zudem nicht selten zu beobachten, dass die Endemousa-Synode des Patriarchats nicht nur bei der Wahl eines neuen Patriarchen, sondern auch bei anderen anstehenden äußerst wichtigen Entscheidungen nicht immer, wegen der politischen Besonderheiten, gemäß den Kanones einberufen wurden. Diese Abweichungen versuchte man durch ein nachträgliches Eintragen der Unterschriften der Metropoliten in die Beschlussurkunde zu kaschieren [ein ähnlicher Fall wird angesprochen in H. Ohme, „Die ‚Heilige und Große Synode' der Orthodoxen Kirche vom Jahre 1593 und die Erhebung des Moskauer Patriarchates", *Kirche im Osten* 33 (1990) 70-90 bes. 74ff.].

[24] *Historia Patriarchica*, 151.

und exkommuniziert werde[25]. Vor diesem Hintergrund scheint es also durchaus möglich, wenn auch keineswegs gesichert, dass Jeremias tatsächlich ‚zufällig' in Konstantinopel war als Theoleptos unvermittelt verschied und die Wahl eines neuen Patriarchen eingeleitet wurde. Tzane Kanavoutzes, der aller Wahrscheinlichkeit nach gute Beziehungen mit dem Defterdar der Hohen Pforte pflegte bzw. freien Zugang zu diesem genoss[26], hatte schon im Vorfeld, wie bereits erwähnt, gemeinsam mit seinem Verwandten Ioannikios von Sozopolis die Einleitung eines kirchlichen Prozesses gegen Theoleptos erwirkt und diesem damit den Weg auf den Thron geebnet. Mit Theoleptos' Tod schien das Erreichen ihrer ehrgeizigen Ziele in nächste Nähe gerückt. Kounoupes wiederum wollte die Pläne dieser beiden Männer (und deren Anhängerschaft) um jeden Preis vereiteln und beschloss daher, sich auf der Synode für eine Kandidatur des zufällig im Konstantinopel anwesenden Jeremias einzusetzen:

> ... und sie wählten den [Metropoliten] von Sofia, Jeremias, zum Patriarchen von Konstantinopel. Denn, wenn zwei sich streiten, freut sich der Dritte[27].

---

[25] Ebd., 172. Aber auch nach diesem Beschluss des Patriarchats sollte sich die Situation kaum nachhaltig verbessern: Dionysios II., obwohl er kraft des obigen Beschlusses hätte exkommuniziert werden müssen, hat sich — ganz im alten Stil — im Verein mit seinen Parteigängern beim Sultan Gehör verschaffen und den Thron gewinnen können; und dies nicht nur gegen den Willen der Patriarchalsynode, sondern auch gegen den der griechischen Archonten und des Großwesirs Rustem Pascha, Ann Arbor 215, ‚ατνε' f. (= 1355); vgl. *Historia Patriarchica*, 176ff.

[26] *Ecthesis Chronika*, 70.

[27] *„...καὶ ἐψήφισαν τὸν Σοφίας Ἰερεμίαν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως. Δύο γὰρ δερνόντων ὁ τρίτος πρῶτος"*, *Ecthesis Chronica*, 70. Stroumpakes hält diese Schilderung für historisch (Στρουμπάκης, Ἰερεμίας Α', 31). Allerdings handelt es sich hierbei um einen gängigen Topos der kirchlichen Geschichtsschreibung, was die Glaubwürdigkeit dieser Angabe in der *Ecthesis Chronica* wiederum relativiert. Im Codex Ann Arbor 215 etwa treffen wir auf das gleiche erzählerische Motiv — hier allerdings bei der Thronbesteigung des Dionysios I. (1466-1471, 1489-1491): *„Γέγονε δὲ ἡ παροιμία δήλη τῶν δύο δερνόντων, ὁ τρίτος πρῶτος, ἤγουν κατὰ τὸ κοινὸν λόγον, ὅταν δέρνονται οἱ δύο καὶ ἀποκάμουν καὶ ἀποσταθοῦν ἀπὸ τὸν δαρμὸν, ὅταν ἔλθη ἄλλος τρίτος ἀπάνω εἰς αὐτοὺς, γίνεται πρῶτος, ἔσοντας ὁποῦ τοὺς εὑρίσκη καὶ τοὺς δύο ἀποκαμομένους ἀπὸ τὸν δαρμὸν. Καὶ δὲν δύνουνται νὰ πολεμήσουν, μετ' αὐτοῦ· ἔτζη ἔγινε καὶ μὲ τοὺς ἄνωθεν* (sc. Die Patriarchen Markos Xylokarabes und Symeon I.) *πατριάρχας"*, ‚ασκβ' (= 1222). Aufgrund solcher Topoi lassen sich kaum historische Rückschlüsse ziehen. Man kann freilich auch nicht mit Sicherheit folgern, dass obige Schilderung der Wahl des Jeremias völlig falsch sei, denn die Bevorzugung eines „lachenden Dritten", eben wegen der harten Ausernandersetzung zwischen zwei Favoriten, war ein öfter auftretendes Phänomen. Ein gutes Beispiel hierfür ist Athanasios Patelaros, der den harten Kampf zwischen dem pro-katholischen Patriarchen Kyrillos Kontares und Kyrillos Loukaris zu seinen Gunsten nutzte, indem er sich mit der Einzahlung einer Geldsumme in Höhe von 70.000 Talern an die osmanische Regierung den Patriarchentitel sicherte, — wenn auch für äußerst kurze Zeit (etwa einen Monat); zu den Hintergründen seiner Erhebung zum Patriarchen s. Hering, *Ökumenisches Patriarchat*, 275f;

Könnte es nun tatsächlich so gewesen sein, dass Jeremias sowohl seine Anwesenheit in Konstantinopel genau zum richtigen Zeitpunkt als auch seine Bestimmung als Kandidat für das Patriarchenamt allein dem Zufall bzw. gar einer göttlichen ‚Fügung' zu verdanken hatte — und dass keinerlei politische Einflussnahme im Spiel war? Wir haben bereits gesehen, dass Jeremias vormals ein enger Mitarbeiter des Patriarchen Theoleptos gewesen und von diesem sogar zum Bischof geweiht worden war. Theoleptos seinerseits hatte die Unterstützung einer offenbar recht einflussreichen Kleriker- bzw. Laienpartei genossen, die stets um die Vorherrschaft im Patriarchat bemüht war. Dies wird unter anderem an den Umständen seiner Erhebung zum Patriarchen deutlich: Ende des Jahres 1515 wurde der damals amtierende Patriarch Pachomios — wohl auf Betreiben einer gegnerischen Partei — ermordet, woraufhin der Metropolit von Anchialos, Ioannikios, auf einer durch ebendiese Gegenpartei kontrollierten Synode zum Patriarchen gewählt wurde. Einigen der mächtigen Lobbyisten des ermordeten Pachomios, die über gute Beziehungen zum Hof Selims verfügten, ist es daraufhin jedoch gelungen, besagte Wahl zu annullieren und Theoleptos, einen engen Mitarbeiter und Landsmann von Pachomios, auf den Thron zu heben. Es muss hier angemerkt werden, dass aufgrund der Dürftigkeit des verfügbaren Quellenmaterials weder die genaue Zusammensetzung noch das konkrete Vorgehen dieser — um die Kontrolle über das Patriarchat konkurrierenden — Parteien (man muss von mindestens zweien ausgehen) näher beschrieben werden kann; die hier geschilderten Konfliktfälle stellen die Hauptbelege für ihre Existenz dar. Da Theoleptos als Patriarch durchgesetzt wurde, blieb folglich die Partei hinter Pachomios weiterhin an der Macht[28]. Der Herrscherwechsel am Sultanshof im Jahre 1520, der mit einem Personalwechsel in den meisten Schlüsselpositionen der Regierung verbunden war, bot nun allerdings der Gegenpartei, die höchstwahrscheinlich hinter dem Mord an Pachomios gestanden hatte, eine erneute Möglichkeit zur Machtergreifung. So hat besagte Partei schließlich, wie bereits gesehen, einen kirchlichen Prozess gegen Theoleptos einleiten können. Es ist also folgerichtig durchaus anzunehmen, dass dieselbe Kleriker- bzw. Laienpartei[29], welche vormals Pachomios und

G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und Texte. II.2. Patriarch Athanasios Patellaros*, Roma 1930, 11f.

[28] Dazu s. V. Tsakiris, „Zum Patriarchen von Konstantinopel Theoleptos I.: eine Neudatierung seines Amtsantrittes sowie neue Erkenntnisse über seine Amtszeit", in: *Oriens Christianus* 84 (2010) [Im Druck].

[29] Kounoupes' Entscheidung, sich den Bestrebungen des Tzane Kanavoutzes um jeden Preis entgegenzustellen, ist dahingehend zu interpretieren, dass er der zu diesem Zeitpunkt schwer angefochtenen Partei hinter Theoleptos nahe stand — wenn er nicht sogar zu deren

Theoleptos unterstützt hatte, mit der Wahl eines engen Mitarbeiters von letzterem, Jeremias, zum dritten Mal in Folge ihren eigenen Kandidaten und damit ihre Interessen durchzusetzen vermochte[30].

Dass Jeremias die Patriarchenwahl nur aufgrund seiner Zugehörigkeit zur stärksten Partei gewann, ist umso wahrscheinlicher, als er einschlägigen Quellen zufolge ungebildet war[31] — also einer wesentlichen Voraussetzung für das Patriarchenamt ermangelte. Es waren die Treue zur Partei seiner Vorgänger, seine guten Beziehungen in Konstantinopel und seine während des Dienstes unter Theoleptos gewonnenen Erfahrungen in den internen Abläufen des Patriarchats gewesen, die ihm den Weg auf den Patriarchenthron ermöglichten. Dieser Art von Unterstützung konnte sich Jeremias seine gesamte Amtszeit über sicher sein, was unter anderem daran deutlich wird, dass er über enge Kontakte zur osmanischen Regierung verfügte, mit Hilfe derer er sogar in der Lage war, wie im Weiteren dargestellt wird, eine zunächst erfolgreiche Usurpation seines Patriarchenstuhls abzuwehren.

Anführern gehörte. Diese Partei muss, da sie schon über längere Zeit die Partei hinter dem amtierenden Patriarchen war, sehr mächtig gewesen sein, was die hohe Wirksamkeit der Aktionen, die Kounoupes zugeschrieben werden müssen, verständlich macht. Kounoupes war ferner mit einem Zweig der Kantakouzenoi Familiendynastie verwandt, aus dem zu jener Zeit Männer mit besonders großem Einfluss im Patriarchat hervorgingen, was wiederum die Vermutung nahe legt, dass Kounoupes bzw. seine Partei zudem die Unterstützung besagter Kantakouzenoi genoss [zu den Familienmitglieder, die mit der Geschichte des Patriarchats in enger Verbindung stehen, zählen Michael Kantnakouzenos († 1522); Demetrios Kantakouzenos, vielleicht der Sohn Michaels; Demetrios' Sohn Michael Seytanoglu († 1578) und der mit diesem verwandte Antonios Kantakouzenos].

[30] Der Bericht der *Ecthesis Chronica* ist demzufolge, da er nichts von einer Partei hinter Jeremias' Kandidatur erwähnt, unglaubwürdig. Laut diesem Bericht habe es, wie gesehen, zwei durch Gruppen einflussreicher Laien unterstützte Kandidaten gegeben: Ioannikios von Anchialos und den Metropoliten von Sozopolis, dessen Namen im Kontext der Wahl unerwähnt bleibt, in der folgenden Schilderung über die zwei Jahre später erfolgte Erhebung gegen Jeremias aber genannt wird und ebenfalls Ioannikios geheißen haben soll. Dass die Metropoliten zweier benachbarter Metropolien beide denselben seltenen Namen gehabt haben sollten, und obendrein, dass der eine von ihnen (von Anchialos) 1515 zum Patriarchen gewählt, der andere (von Sozopolis) aber ca. 10 Jahre später usurpatorisch zum Gegenpatriarchen erhoben worden sein soll, dass beide also zu den mächtigsten Hierarchen ihrer Zeit gehörten, ist sehr unwahrscheinlich: Vielmehr läge die Vermutung nahe, dass es sich um ein und dieselbe Person handelt, dass der Metropolit Ioannikios irgendwann nach 1516 von Anchialos nach Sozopolis versetzt worden ist. Diese Erklärung der Umstände muss aber bis zur Veröffentlichung neuen Materials reine Spekulation bleiben. In jedem Fall muss es drei (wenn die Angabe der *Ecthesis Chronika* über zwei Ioannikioi stimmt) oder aber zwei Kirchen- bzw. Laienparteien gegeben haben, von denen eine, wie gezeigt, hinter Jeremias stand.

[31] *Ecthesis Chronica*, 75; Ps-Dorotheos, *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας*, Ἑνετίῃσιν 1631, φπδ'(= 584).

Die Reise des Jeremias in den Osten: Beweggründe der Reise — Zeugnisse des Codex Ann Arbor 215 und der Ecthesis Chronica

Unmittelbar nach seiner Thronbesteigung nahm sich Jeremias vor

> nach Jerusalem zur Verehrung des lebensempfangenden Grabes unseres Herrn Jesus Christus [zu reisen], und so bereitete er sich vor und nahm Kleriker, Diakone und Mönche mit sich[32].

Die Gründe für diese Reise bleiben im Dunkeln. Der Codex Ann Arbor 215, ebenso wie eine Reihe weiterer Quellen, stellt Jeremias' Reise als Pilgerfahrt dar[33]. Eine längere Abwesenheit von Konstantinopel konnte jedoch zu jener Zeit für einen Patriarchen — zumal für einen gerade neu eingesetzten — ziemlich gefährlich werden, wie die weiteren Berichte von Jeremias' Reise zeigen werden. Die Mehrheit aller Konstantinopler Patriarchen blieb daher dauerhaft in der Hauptstadt, wo sie die Entwicklungen der Kirchen- und Reichspolitik aus nächster Nähe verfolgen und gegebenenfalls beeinflussen konnten; längere Reisen wurden nur bei Aussicht auf direkten finanziellen Gewinn unternommen, wobei zu den Reisezielen vor allem die Walachei oder Griechenland (Rumeli und Moreas) zählten. Für die in Rede stehende Zeit (aber auch später) ist keine einzige Pilgerreise eines Ökumenischen Patriarchen nach Jerusalem überliefert. Es stellt sich daher die Frage nach einer anderen Erklärung für den tatsächlichen Beweggrund besagter Reise — die *Ecthesis Chronica* scheint hierfür einige Hinweise anbieten zu können, die um vieles glaubwürdiger erscheinen:

> denn in dieser Zeit ist ein Archon aus Ägypten namens Scheich Yunus gekommen, um dem Herrscher seine Ehrerbietung zu erweisen; er war aber ein wahrer Christ und, sich an den Patriarchen wendend, bat er darum, dieser möge zu jenem Ort mitfahren, um auch die anderen Patriarchen zu sehen und gemeinsam mit jenen eine Andacht für seine Eltern zu halten und [die Heiligen Stätten] zu verehren, er selbst aber würde all dessen Ausgaben übernehmen, wie groß diese auch sein mögen. Und der Patriarch stimmte zu, zu fahren[34].

---

[32] *„...νὰ ὑπάγη εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα εἰς προσκύνησιν τοῦ ζωοδόχου τάφου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἔτζη ἡτοιμάσθη, καὶ ἔλαβε μετ' αὐτοῦ κληρικούς, ἱεροδιακόνους, καὶ καλογέρους ...“*, Ann Arbor 215, ‚ατκζ' (= 1327).

[33] Ms Nr. 462 Konstantinopeler Metochion des Hl. Grabes (Athen, Nationalbibliothek), 276ᵛ; *Historia Patriarchica*, 153; Ps-Dorotheos, *Βιβλίον ἱστορικόν*, φπδ' (= 584); *Ecthesis Chronica*, 75.

[34] *„ἐν αὐτῷ γὰρ τῷ καιρῷ ἐλθών τις ἄρχων ὁρμώμενος ἐκ τοῦ Μισιρίου, ᾧ ὄνομα Σὰχ Γιονούζ, εἰς προσκύνησιν τοῦ αὐθεντός, ἦν γὰρ ἀληθὴς Χριστιανὸς καὶ προσπεσὼν τῷ πατριάρχῃ ἐπαρεκάλει αὐτῷ ὅπως πορεύσηται ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις, ἵνα θεωρήσῃ καὶ τοὺς ἄλλους πατριάρχας καὶ λειτουργήσωσιν*

Dieser Scheich Yunus, der sich bisher nicht identifizieren ließ, muss einerseits über einen gewissen politischen Einfluss verfügt haben, sonst wäre ihm nicht die Ehre einer Audienz beim Sultan erwiesen worden. Anderseits muss er sehr reich gewesen sein, wenn er die Übernahme der gesamten Reisekosten für den Konstantinopeler Patriarchen und dessen Gefolgschaft anbieten konnte und außerdem die Kapazitäten hatte, eine Zusammenkunft aller drei orthodoxen Patriarchen bei der von ihm geplanten Todesandacht für seine Eltern zu organisieren[35]. In dieser Hinsicht nun ermöglicht der Bericht der *Ecthesis Chronica* eine den damaligen Verhältnissen in und um das Konstantinopeler Patriarchat entsprechende Erklärung für Jeremias' Reise in den Osten: Wie bei den Reisen seiner Vorgänger bzw. v.a. Nachfolger in die Walachei, ging es Jeremias hier vor allem um Allianzen mit Trägern politischer Macht einerseits und um finanziellen Gewinn andererseits, den man neben der blossen Deckung der Reisekosten annehmen darf. Diese Annahmen über die eigentlichen Hintergründe werden indirekt vom Codex Ann Arbor gestützt, in dem der Reise zwar eine andere Motivation zugeschrieben, von der Zusammenkunft der vier orthodoxen Patriarchen aber Folgendes berichtet wird:[36]

> und als die vier Patriarchen beisammen waren, kam ein christlicher Archon, der äußerst reich war, und erwies dort zu Jerusalem dem Heiligen Grab und

---

ὁμοῦ εἰς μνημόσυνον τῶν γονέων αὐτοῦ καὶ προσκυνήσῃ καὶ ποιήσῃ αὐτὸς πάσας τὰς ἐξόδους ὅσαι καὶ εἰσί. Κατένευσε δὲ καὶ ὁ πατριάρχης ἵνα πορεύσηται“, *Ecthesis Chronica*, 75.

[35] Der Patriarch von Jerusalem, Nektarios (1605-1676), und sein Nachfolger Dositheos II. (1669-1707) erwähnen einen Griechen aus dem Peloponnes namens Tsernotas Beg, der als Vermittler für die Sinaimönche Sultan Selim I. dazu überreden konnte, ein Metochion des Sinaiklosters in Kairo vor jeglichen Ansprüchen seitens der neu eingesetzten osmanischen Verwaltung zu schützen [Δοσίθεος Νοταρᾶς (Patriarch von Jerusalem) , *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων*, Bukarest 1715, 1154; Νεκτάριος (Patriarch von Jerusalem), *Ἐπιτομὴ ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας*, Venedig ³1783, 406ff.]. Dem Patriarchen Nektarios von Jerusalem zufolge hatte Tsernotas für einige Zeit der Osmanischen Regierung als Beg des Peloponnes gedient und genoss deshalb bei der Hohen Pforte hohes Ansehen. In diesem Tsernotas Beg haben wir also einen dem Scheich Junus ähnlichen Fall eines in Ägypten besonders einflussreichen Christen vorliegen. Nektarios berichtet uns ferner, dass Tsernotas das militärische Oberhaupt christlicher Spahis gewesen war, was glaubwürdig erscheint, da auch andere Quellen bestätigen, dass Selims Armee auf dem Feldzug gegen Ägypten zu einem großen Teil aus Christen (v.a. slawischer Herkunft) bestand [H. Jansky, „Die Eroberung Syriens durch Sultan Selīm I.“, *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* 2/3-4 (1926) 173-241]. Die Erzählung des Nektarios über Tsernotas' Vermittlungstätigkeit für die Sinaimönche ist allerdings von G. Mazarakis angezweifelt worden, da das o.g. Kairoer Metochion des Sinaiklosters erst nach 1601 in den Besitz des Klosters übergagangen ist (Γ. Μαζαράκης, *Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐν Αἰγύπτῳ Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Alexandrien 1932, 94f.).

[36] Es handelte sich um die Patriarchen Dositheos II. Attalas (1505-1537) von Jerusalem, Michael V. von Antiochien (1523- nach dem Juli 1529) und Ioakeim den Großen (Πάνυ) von Alexandrien († 1565?).

den Patriarchen seine Verehrung. Und er bat diese, eine Andacht für seine Mutter zu zelebrieren, und so haben alle vier zelebriert. Den Vorrang hatte aber der Patriarch von Konstantinopel... Derselbe Archon hat den Patriarchen liturgische [Gebrauchsgegenstände, nämlich] jedem einen Krug Balsamöl und einen goldenen Sakkos gegeben; der Preis jedes einzelnen Sakkos [betrug] 500 Goldmünzen. Dieses Balsamöl kam dort heraus, wo die Gottesmutter die Wickeltücher Christi, als er ein Säugling gewesen war, breit gelegt hatte; und dieses Balsamöl strömte heraus, und es strömt bis zum heutigen Tag[37].

Es liegt nahe, diese von der Ann Arbor-Version der Chronik von 1570 gleichsam nebenbei erwähnte Begegnung mit dem reichen christlichen Archon mit der *Ecthesis Chronica* als den eigentlichen Beweggrund für die Reise zu betrachten.

Jeremias' Zwischenaufenthalt auf Zypern: Erhebungen gegen den Patriarchen und gescheiterte Usurpation des Patriarchenstuhles

Trotz der reichen Schenkungen sollte sich der Ausgang der Reise für Jeremias alles andere als angenehm gestalten. Ernstzunehmende Schwierigkeiten waren schon während seines Zwischenaufenthaltes auf Zypern aufgetreten. Als Jeremias dort ankam, ließ die venezianische Administration den hohen Gast sehr deutlich verstehen, dass er unwillkommen war:

dann fuhren sie mit dem Schiff nach Zypern und sie stiegen aus; und als der Herrscher des Landes davon erfuhr, sandte er einen Kapitän mit Soldaten, und dieser gab ihm [sc. Jeremias] den offiziellen Befehl, er habe es beileibe nicht zu wagen, weiter zu ziehen und zu irgend einer Burg oder einer Stadt zu fahren; sondern habe allein dort, wo er sich gerade befand, zu bleiben, bis er ein Schiff fände, um [weiter]zureisen[38].

Die Venezianer wollten einen offiziellen Besuch des Patriarchen unter keinen Umständen zulassen, da sie hierin indirekt schon eine potentielle Gefährdung ihres Herrschaftsbereiches sahen. Tatsächlich hat das Konstantinopeler Patriarchat osmanische Expansionsbestrebungen nach Zypern stets nach Kräften unterstützt, da man sich von der osmanischen Führung die Errichtung einer orthodoxen Hierarchie erhoffte, die anstelle der bestehenden, dem Vatikan und damit den katholischen Mächten hörigen lateinischen, Hierarchie treten sollte. Diese geheimen Hoffnungen des Patriarchats — und die (daher durchaus gerechtfertigten) Befürchtungen der Venezianer — sollten sich später tatsächlich bewahrheiten: Unmittelbar nach der Eroberung der Insel durch Selim II., die durch die billigende Haltung des Patriarchats indirekte Unterstützung gefunden hatte, wurde das orthodoxe Episkopat dort umgehend wiederhergestellt[39]. Daher ist die

---

[37] *„καὶ ὡς ἦσαν ὁμοῦ οἱ τέσσαροι πατριάρχαι, ὑπῆγεν ἕνας ἄρχων χριστιανὸς πλουσιώτατος πολλά, καὶ ἐπροσκύνησεν ἐκεῖ εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα τὸν ἅγιον τάφον καὶ τοὺς πατριάρχας. Καὶ ἐδεήθη αὐτοῖς ἵνα λειτουργήσουν εἰς μνημόσυνον τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ ἔτζη ἐλειτούργησαν καὶ οἱ τέσσαρες. Εἶχε δὲ τὰ πρωτεῖα ὁ Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχης... ἔδωκε ὁ αὐτὸς ἄρχων λειτουργικὰ τῶν πατριαρχῶν τοῦ καθενὸς ἕνα κραντήρη βαλσαμόλαιον καὶ σάκκον ἕνα χρυσόν· ἡ τιμὴ τοῦ καθ' ἑνὸς σάκκου, φλωρία πεντακόσια, τοῦτο τὸ βαλσαμόλαιον εὐγήνη ἐκεῖ ὁποῦ ἅπλωσεν ἡ Θεοτόκος τὰ σπάργανα τοῦ Χριστοῦ ὅταν ἦτον βρέφος καὶ ἐνέβρυσε καὶ ἀναβρῆ ἕως τῆς σήμερον αὐτὸ τὸ βαλσαμόλαιον“*, Ann Arbor 215, ‚ατλα' (= 1331).

[38] *„ὑπῆγαν δὲ εἰς τὴν Κύπρον μὲ καράβι καὶ εὐγῆκαν ἔξω καὶ ὡς τὸ ἔμαθεν ἡ ἀφεντιὰ τῆς χώρας ἀπέστειλεν ἕναν καπετάνιον μὲ στρατιώτας καὶ τοῦ ἔκαμε μεγάλον ὁρισμὸν ὅτι νὰ μηδὲν τολμήση νὰ ἀνεύη καὶ ὑπάγη εἰς κανένα κάστρον οὐδὲ εἰς χῶρα· μόνον ἐκεῖ ὁποῦ εὑρέθη νὰ στέκεται ἕως ὅτου νὰ εὕρη καράβη νὰ ταξιδεύση“*, Ann Arbor 215, ‚ατκζ' (= 1327).

[39] Früher hatte es nach der Bulle (1472) des Papstes Sixtus' IV. zwar vier orthodoxe Bischöfe gegeben, diese waren aber einerseits den lateinischen Bischöfen der Insel unterstellt, andererseits durften sie nicht in ihren angestammten Bischofssitzen residieren, sondern mussten sich in hierfür bestimmten zypriotischen Dörfern niederlassen. Ferner durften sie keinen Kontakt mit dem Ökumenischen Patriarchat pflegen. Für die Zeit zwischen jener Frühphase der venezianischen Besatzung und der Reise des Jeremias sind die uns erhaltenen Nachrichten über das Wirken der griechischen Bischöfe auf Zypern äußerst spärlich, bisher konnte nicht einmal eine vollständige Liste aller Bischöfe erstellt werden. In der Regel wurde ein Bischofssitz, wenn nicht direkt von der venezianischen Obrigkeit erkauft, so auf jeden Fall im Einvernehmen mit dieser neubesetzt [s. K. P. Kyrrhes, „Ἡ ἑλληνικὴ ἐπισκοπὴ Ἀμμοχώστου ἐπὶ Λατινοκρατίας“, in: F. Dölger – H.G. Beck (Hgg.) *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses*, München 1958, 278-288 bes. 285f.]. Oft wurde ein vakanter Bischofssitz regelrecht versteigert [G. Hill, *The History of Cyprus*, Bd. 3, Cambridge 1972, 1905; zu den damals gängigen Preisen für einen Bischofssitz s. X. Πατρινέλης, „Ἐκκλησιαστικαὶ εἰδήσεις ἐκ τοῦ Ἡμερολογίου τοῦ Marino Sanuto“, *Δελτίον τῆς Ἐθνολογικῆς καὶ Ἱστορικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος* 17 (1964) 15-38, bes. 25ff.]. Metrophanes III. hat den Erzbischof der Insel Timotheos und zwei weitere Bischöfe namens Christodoulos und Timotheos geweiht, s. Ms Ann Arbor, ‚αυα' (= 1401). Sowohl bei der Eroberung Zyperns wie auch später im Jahre 1645, als Kreta erobert wurde — abgesehen von Candia, dessen Eroberung 1669 erfolgt — (zur Rolle des orthodoxen Klerus bei dieser Eroberung s. M. Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, New Jersey 2000, 175ff.; s. auch V. Tsakiris, *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft: Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*, Berlin – New York 2009, 183 Anm. 20) waren die osmanischen Truppen zwar bemüht, das Volk der osmanischen Herrschaft zu unterstellen, billigten jedoch zugleich die freie Religionsausübung (die osmanischen Eroberungen wurden stets von der Etablierung einer orthodoxen Hierarchie flankiert), wohingegen die katholischen Herrscher der Inseln die Latinisierung des orthodoxen Volkes vorantrieben. Gregor Malaxos hatte am 7. April 1570 vor dem Rat der Zehn betont, dass nur eine Aufforderung des Konstantinopler Patriarchen die Griechen dazu bewegen könne, in den Gebieten, die Venedig von den Osmanen zurückzuerobern trachtete, gemeinsam mit den Venezianern gegen die Türken zu kämpfen (Venedig war v.a. an einer Rebellion der Griechen auf dem Peloponnes interessiert, die als Ablenkungsmanöver fungieren sollte; Malaxos wies darauf hin, dass die Griechen zurecht befürchteten, dass sie im Fall eines Erfolgs von Venedig zur Latinisierung gezwungen, im Fall einer venezianischen Niederlage wiederum völlig im Stich gelassen werden würden). Daher empfahl er dem Rat, Venedig solle sich zuvor dem Patriarchen gegenüber dahingegend verpflichten, in besagten Gebieten später die Etablierung

Angabe im Codex, die venezianische Verwaltung habe auf den Reiseaufenthalt des Patriarchen auf Zypern äußerst schroff reagiert, sehr glaubwürdig. Die venezianische Obrigkeit gebot Jeremias, solange er auf ein Schiff nach Damietta warten musste, sich in dem ca. 10 km. nordöstlich von Paphos gelegenen Kloster des heiligen Neophytos einzuquartieren. In unmittelbarer Nähe zum Kloster lag das Dorf Talas; Jeremias kam damals in Kontakt mit einigen der Dorfbewohner, so beispielsweise mit dem wohlhabenden Zyprioten Philippos Flartos, der etwa zeitgleich sein Testament revidierte und die Einnahmen seiner dortigen Besitzungen der Auferstehungskirche des Jerusalemer Patriarchats vermachte[40]. Da Jeremias auf dem Weg zum heiligen Grab war, ist mit großer Sicherheit anzunehmen, dass er persönlich diese Schenkung in die Wege geleitet hat. Dieser Fall verdeutlicht, dass die auf osmanischem Boden befindlichen orthodoxen Institutionen finanzielle Ansprüche auf Reichtumsquellen im venezianischen Territorium geltend machten, was den Venezianern sicherlich ein Dorn im Auge war. Jeremias begab sich also — so der Codex Paris. Coislinianus 105 —

> zur Engleistra (sc. dem Kloster des Hl. Neophytos) zusammen mit 15 Gefährten, und sie blieben [dort] 17 Tage; und daraufhin zog er nach Paphos und verblieb [dort] noch 27 Tage[41].

Der Codex Ann Arbor 215 erwähnt zwar nichts von einem Aufenthalt des Patriarchen in der Engleistra, bestätigt aber seine Anwesenheit unweit von Paphos:

einer Orthodoxen Hierarchie zuzulassen (V. Lamansky, *Secrets d'état de Venise*, St. Pétersburg 1884, 083ff.; vgl. auch Z. Τσιρπανλής, *Τὸ κληροδότημα τοῦ Καρδιναλίου Βησσαρίωνος γιὰ τοὺς φιλενωτικοὺς τῆς Βενετοκρατούμενης Κρήτης*, Thessaloniki 1967, 160ff.; Ἰ. Κ. Χασιώτης, *Οἱ Ἕλληνες στὶς παραμονὲς τῆς Ναυμαχίας τῆς Ναυπάκτου*, Thessaloniki 1970 124ff). Tatsächlich hat Venedig durch Vermittlung des Russischen Zaren Ivan IV. dem Patriarchat die feste Absicht bekundet, nach dem Krieg die orthodoxe Hierarchie auf dem Peloponnes, dessen Eroberung u.a. auch zwecks Ablenkung der osmanischen Truppen vom Krieg um Zypern geplant war, weiterhin bestehen zu lassen (ebd. 130). Der Verlust Zyperns an die Osmanen lehrte Venedig, seine Kirchenpolitik gegenüber den orthodoxen Untertanen künftig noch weitaus toleranter zu gestalten (vgl. auch Δ. Στρατηγόπουλος, *Ὁ Νικόλαος Μαλαξός, πρωτοπαπὰς Ναυπλίου καὶ τὸ συγγραφικό του ἔργο*, Thessalonike 2008,129 Anm. 285).

[40] Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμικῆς σταχυολόγιας ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων*, Bd. 2, St. Petersburg 1894, 258ff.

[41] *„εἰς τὴν Ἐγκλήστραν μετὰ καὶ συντρόφους ιε΄ καὶ ἔμηναν ἡμέρες ιζ΄ καὶ μεταταῦτα ἐπῆγεν εἰς τὴν Πάφω καὶ ἀπόμηνεν ἄλλες ἡμέρες κζ΄…"*, Ms. Paris. Coislin. 105, f. 289r; Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris 1715, 129; vgl. R. Devreesse, *Catalogue des manuscrits Grecs: Pt. II le fonds Coislin*, Paris 1945, 60; Πατρινέλης, *Ζητήματα Πατριαρχείας Ἰερεμία Α΄*, 253f.

> und so blieb er dort unten am Strand, in einem kleinen ärmlichen Dorf, das dort unten war[42].

Jeremias verbrachte etwas mehr als einen Monat auf Zypern. Am 15. Februar 1524 setzte er seine Reise nach Damietta fort[43]. Die Entscheidung der Venezianer, den Patriarchen und seine Gefolgschaft der Bewegungsfreiheit zu berauben, war mehr oder minder vorauszusehen. Abgesehen davon war Zypern für Jeremias kein eigentliches Reiseziel, sondern nur eine notwendige Zwischenstation. Allerdings sollte sich dort eine für den Patriarchen sehr unangenehme Überraschung mit schweren Folgen ereignen:

> aber dort, wo sich der Patriarch auf Zypern befand … nahmen die Kleriker und auch der Große Chartophylax und der Große Rhetor an ihm Anstoß, und so verließen sie den Patriarchen und sie kamen zur Stadt (sc. Konstantinopel), zur Großen Kirche; und als einige unter den Bischöfen davon erfuhren, gingen sie zur Großen Kirche und sie sprachen mit den Klerikern und den Archonten, und sie hielten eine Synode ab, um den Patriarchen abzusetzen und einen anderen zu erheben[44].

Leider gibt der Codex Ann Arbor 215 an dieser Stelle keine Auskunft über die Gründe, weswegen die im Geleit des Patriarchen befindlichen Kleriker auf Zypern mit diesem in Konflikt gerieten. Es müssen jedoch sehr ernsthafte gewesen sein, da besagte Kleriker einige Zeit nach ihrer Rückkehr nach Konstantinopel die Absetzung des Patriarchen vorantrieben. Einer der Urheber des Konflikts, der Große Rhetor des Patriarchats,

[42] "καὶ ἔτζη ἔμεινεν ἐκεῖ κάτω εἰς τὸ αἰγιαλὸν εἰς ἕνα μικρὸν χωρίον πτωχικὸν ὁποῦ ἦτον ἐκεῖ κάτω", Ann Arbor 215, ‚ατκζ΄ (= 1327).

[43] Dieses Datum gibt Marino Sanuto an: *„la caravella che era del reverendissimo patriarca di Constantinopoli"*, Sanudo, *I Diarii XXXVI*, Sp. 164.; gemäß dem Codex 105 Coislinianus kam Jeremias am 26. Dezember auf Zypern an; da er sich, wie gesehen, bereits am 15. Februar in Ägypten befand, muss er sich ca. einen Monat bzw. um weniges länger auf Zypern aufgehalten haben (vgl. auch Στρουμπάκης, *Ἰερεμίας Α΄*, 41). Davon hat er besagte 16/17 Tage im Enkleistra-Kloster verbracht. Dennoch behauptet unser Codex, dass Jeremias den Palmsonntag auf Zypern zelebriert habe [*„ἦτον δὲ τότε ἡ μεγάλη καὶ ἁγία τεσσαρακοστή· καὶ ὡσὰν ἦλθεν ἡ λαμπροφόρος ἑορτὴ τῶν βαΐων ἔψαλαν ἑσπερινόν, καὶ τὸ μεσονύκτιον καὶ πουρνὸν τὸν ὄρθρον μετὰ ὕμνου καὶ δοξολογίας"*, Ann Arbor 215, ‚ατκη΄ (= 1328)], was chronologisch unmöglich ist. Auch in diesem Fall weicht der Codex Ann Arbor 215 wohl deswegen von der historischen Wahrheit ab, weil Jeremias' Anwesenheit auf Zypern gerade am Palmsonntag zur Einbettung einer Wundertat des Patriarchen in seine hagiographisch gefärbte Erzählung als notwendig erschien.

[44] *„Ὅμως ἐκεῖ ὁποῦ εὑρίσκετον ὁ πατριάρχης εἰς τὴν Κύπρον… ἐσκανδαλίστηκαν μετ' αὐτοῦ οἱ κληρικοὶ ὅ τε Μέγας Χαρτοφύλαξ, καὶ ὁ Μέγας Ῥήτωρ· καὶ ἔτζη ἄφηκαν τὸν πατριάρχην καὶ ἦλθαν εἰς τὴν πόλιν εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν· καὶ ὡς ἔμαθον περὶ τούτων τινὲς τῶν ἀρχιερέων, ὑπῆγαν εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν καὶ ὁμίλησαν μετὰ τῶν κληρικῶν καὶ μετὰ τῶν ἀρχόντων καὶ ἔκαμαν σύνοδον ὅτι νὰ εὐγάλουν πατριάρχην νὰ κάμουν ἄλλον"*, Ann Arbor 215, ‚ατκθ΄ (= 1329).

Manuel, tritt merkwürdigerweise in späterer Zeit noch als Mitarbeiter des Jeremias auf[45]. In jedem Fall führten besagte Auseinandersetzungen zur Amtsenthebung des Jeremias und zur Inthronisation des Metropoliten von Sozopolis, Ioannikios, eines der Hauptkonkurrenten des ersteren bei der jüngsten Patriarchenwahl[46]. Unser Codex liefert noch weitere Informationen bezüglich der Unterstützer von Ioannikios:

> und nicht nur er (sc. Ioannikios) wurde als exkommuniziert befunden, sondern auch all diejenigen, die mit ihm übereingestimmt und ihn zum Patriarchen gemacht hatten: Bischöfe, Priester und Laien; unter den Bischöfen sind aber Gennadios von Serres, der [Bischof] von Drama und der von Zichne[47] [exkommuniziert worden][48].

[45] Die Chronik des Ps.-Dorotheos zählt Manuel zu den Mitarbeitern des Jeremias, s. Ps-Dorotheos, *Βιβλίον ἱστορικόν*, φπδ' (= 584). Nachdem er Zypern verlassen hatte, besuchte Manuel im Juli 1524 Nauplion (Χ. Πατρινέλης, „Δύο ἀνέκδοτα κείμενα περὶ Μανουὴλ Κορινθίου", *Πελοποννησιακὰ* 8 (1971) 137-146 bes. 145). Anscheinend war Manuels Gegnerschaft zu Jeremias nur vorübergehend, später versöhnte er sich wieder mit ihm.

[46] Die mit diesem Patriarchenwechsel verbundenen Ereignisse werden untersucht in: V. Tsakiris, „Die kurze Amtszeit des Patriarchen Ioannikios I. von Konstantinopel (1525?)", in: *Journal of Eastern Christian Studies* 62 (2010), 203-226.

[47] Laut dem durch Dositheos von Jerusalem überlieferten Wahlmemorandum handelt es sich bei Gennadios von Serres um einen der drei Metropoliten, deren Namen bei der letzten Patriarchenwahl in die kurze Liste mit den Hauptkandidaten aufgenommen wurden (s. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμικῆς σταχυολόγιας ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων*, Bd. 1, St. Petersburg 1891, 346). Der Codex Ann Arbor 215 zählt ihn sogar zu denjenigen, die den Usurpator Ioannikios unterstützt hatten und später deswegen von Jeremias exkommuniziert worden sind, wobei seine Exkommunikation bis zum Tode nicht aufgehoben wurde. Dies stimmt aber nur zum Teil: Jeremias sprach die Exkommunikation ursprünglich zwar sowohl gegen Ioannikios, als auch gegen dessen Unterstützer aus, machte aber im Nachhinein die Exkommunikation all jener, die ihn selbst wieder anzuerkennen und Ioannikios' Exkommunikation zuzustimmen bereit waren, rückgängig. So war Ioannikios letztendlich das einzige Opfer, während seine relativ zahlreichen Parteigänger, so etwa Manuel aus Korinth, rehabilitiert wurden. Dies gilt auch für Gennadios von Serres, der später in wichtigen kirchlich-administrativen Angelegenheiten hervorgetreten ist: Im Jahre 1528 finden wir ihn im Kloster Vatopedi wieder, wo er — gemeinsam mit anderen Metropoliten, darunter auch mit den im obigen Zitat erwähnten Metropoliten von Drama und von Zichne — einen Streit schlichtete, in den das Kloster involviert war; 1533 stellt er auf Geheiß von Jeremias einen Erlass aus, wonach die Bewohner des Dorfes Xylopegadia dem Vatopedi Kloster bestimmte Grundstücke zurückzuerstatten hatten (Χρυσοχοΐδης, *Τὰ οἰκονομικὰ τῶν ἐπισκοπῶν*, 273f.) Die letzte erhaltene Nachricht über ihn (zu Lebzeiten) ist aus dem Jahr 1539: nach Gennadios' Tod bestätigte Jeremias gegen die Ansprüche von Verwandten Schenkungen aus dessen Privatvermögen an die Athosklöster; in diesem Kontext findet er lobende Worte für Gennadios (*«εἰς τὰς οὐρανίους σκηνὰς μεταστάντος, πιστῶς δὲ καὶ θεαρέστως... βιώσαντος...»*), Μ. Γεδεών, „Ὑπὲρ τῆς ἱστορίας τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Μεγίστης τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου Λαῦρας", *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 22 (1902) 239-242, bes. 241: der Metropolit von Serres gehörte zu den mächtigen Metropoliten des Konstantinopler Patriarchats, wie ein Codex des Kosinitsa Klosters bezeugt (*«τὸ τόπον ἐπέχων τοῦ Ἐφέσου»*), ebd. 241; s. auch dazu Χρυσοχοΐδης, *Τὰ οἰκονομικὰ τῶν ἐπισκοπῶν*, 271ff. Bei dem oben erwähnten Metropoliten von Drama handelt es sich wahrscheinlich um einen

Nachdem Jeremias, allem Anschein nach im Einvernehmen mit den anderen drei Patriarchen, Ioannikios samt seiner Parteigänger in Jerusalem exkommuniziert hatte, eilte er im Sommer 1525 nach Konstantinopel zurück und ließ sich in Galata nieder. Dort wartete er die Rückkehr des in Ägypten befindlichen Großwesirs Ibrahim Pascha ab, mit dem er sich zuvor — entweder in Syrien oder in Palästina — bereits getroffen hatte[49]. Einige Zeit später, am 17. Oktober 1525, bestieg Jeremias, dank der Unterstützung des inzwischen heimgekehrten Großwesirs und kraft eines Erlasses Süleymans I. wieder den Patriarchenthron[50]. Darüberhinaus gewährte Jeremias all jenen Parteigängern des Ioannikios, die dessen Exkommunikation und gleichzeitig seine eigene Rehabilitierung anerkannten, eine Art Amnestie. Dieses Vorgehen ist nicht allein als besondere Milde anzusehen,

gewissen Joachim, der — ebenso wie Gennadios — vollständig rehabilitiert worden war. Im September 1537 bestätigte er ein Sigillion des Antonios IV. (1389—1390, 1391—1397), kraft dessen das Pantokrator Kloster von der Jurisdiktion des Bischofs von Hierissos und vom Hl. Berg ausgenommen worden war; er bestätigte fernerhin die Rechte des Klosters über bestimmte athonische Kellia. Des Weiteren erklärte er das Theotokos Kloster zu Kosinitsa unabhängig von den Bischöfen von Drama und Philippi, die Ansprüche darauf erhoben hatten (zu weiteren Hintergründen und einschlägiger Literatur s. Στρουμπάκης, *Ἱερεμίας Α'*, 94). Der Metropolit von Zichne schließlich muss Gregor gewesen sein. Er ist wahrscheinlich bis ins Jahr 1567 im Amt geblieben (s. Vat. gr. 2124, 41^v; vgl. *Historia Patriarchica*, 186; Crusius, *Turcograecia*, 282). Die Metropoliten von Drama und Zichne standen beide unter dem Einfluss des mächtigen Metropoliten von Serres, so dass dessen Versöhnung mit Jeremias wahrscheinlich auch ihre Rehabilitierung nach sich zog. Dem (an dieser Stelle, wie gesagt, unglaubwürdigen) Bericht unseres Codex zufolge soll Jeremias erst posthum die Exkommunikation jener Unterstützer des Ioannikios aufgehoben haben, die noch während seiner Amtszeit verstorben sind, mit der einzigen Ausnahme von Ioannikios.

[48] *"Καὶ οὐ μόνον τοῦτος εὑρέθη ἀφωρισμένος* (sc. Ioannikios), *ἀμὴ καὶ ὅσοι ὁμοφώνησαν μετ' αὐτοῦ ὁποῦ τὸν ἔκαμαν πατριάρχην, ἀρχιερεῖς, ἱερεῖς, καὶ κοσμικοί· εὑρέθη δὲ ἀπὸ τοὺς ἀρχιερεῖς ὁ Σερρῶν Γεννάδιος, ὁ Δράμας καὶ ὁ Ζιχνῶν"*, Ann Arbor 215, ‚ατλδ' (= 1334).

[49] Diese Hypothese von Patrinellis beruht auf seiner Datierung des Treffens zwischen Jeremias und Ibrahim, das entweder in Palästina oder in Syrien stattgefunden hat, in den Februar bzw. März des Jahres 1525, vgl. Πατρινέλλης, *Ζητήματα Πατριαρχείας Ἱερεμία Α'*, 257). Unser Codex weiß aber Folgendes dazu zu berichten: *„ἐκαβαλίκευσε μετὰ τὴν συνοδίαν αὐτοῦ καὶ ἔρχετον εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν. Καὶ ὡς ἐσύμωσεν ὑπάντησε τὸν πραΐ πασιᾶν καὶ τὸν ἐπροσκύνησε καὶ ἐχαιρετήθησαν ὅτι ὁ πασιᾶς ἀγάπα τὸν πατριάρχην πολλά· καὶ ὁ πασιᾶς ὑπήγενεν ἐκεῖ εἰς τὴν ἀνατολὴν εἰς τὸν τόπον ὁποῦ ἔχειν ἀέρες ὑγιεστάτους καὶ νερὰ νὰ κάμη ἡμέρας· καὶ εἶπε τοῦ πατριάρχου ὅτι σῆρε εἰς τὸν Γαλατᾶν καὶ καθέζου ἕως νὰ ἔλθω ἐγὼ νὰ σοῦ δόσω τὸν τόπον σου"*, Ann Arbor 215, ‚ατλβ' (= 1332). Auf Grundlage von Obigem lässt sich kaum sagen, wo und wann die beiden Männer zusammengetroffen sind; bis zur Veröffentlichung von neuem Material wird es auf diese Fragen keine konkrete Antwort geben. Die vorgeschlagene Datierung der Ankunft des Jeremias in Galatas in den Sommer des Jahres 1525 ist zwar wahrscheinlich, aber nicht sicher.

[50] Der Erlass ist zusammen mit einer neugriechischen Übersetzung veröffentlicht in Zachariadou, *Ten Turkish Documents*, 167f. Ibrahim war am 7. September 1525 nach Konstantinopel zurückgekehrt (s. Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd. 2, Pest 1828, 42).

vielmehr war es für Jeremias der einzig gangbare Weg, da besagte Unterstützer seines Rivalen den größten Teil der Patriarchatssynode ausmachten[51]. Damit blieben sowohl Gennadios von Serres, der einer der mächtigsten Metropoliten war, als auch die Metropoliten Gregor von Zichne und Joacheim von Drama, des Weiteren auch der Große Rhetor Manuel, allesamt auf ihren Posten. Die einzige Ausnahme bildete Ioannikios selbst, der wenig später verstarb — exkommuniziert und entehrt[52].

Schlussfolgerungen

Sowohl die Wahl als auch die ersten Amtsjahre des Patriarchen Jeremias sind in besonderem Maße von den im Patriarchat der frühen Türkenherrschaft herrschenden Zuständen geprägt: Alle weitreichenden Entwicklungen innerhalb des Patriarchats hingen vornehmlich von der Interessenpolitik verschiedener mächtiger Laienparteien ab, die im Patriarchat durch einflussreiche Kleriker repräsentiert wurden. Aufstieg und Werdegang eines Patriarchen wurden primär von den politischen Ambitionen der hinter ihm stehenden weltlichen Mächte bestimmt. Ein Patriarch genoss, nachdem ihm oft als ‚Günstling' einer solchen Partei auf den Patriarchenthron verholfen worden war, zwar im Weiteren deren Schutz, allerdings um den Preis einer gewissen Abhängigkeit und Leistungspflicht gegenüber seinen Patronen. Die erbitterten Kämpfe, die im Hintergrund um die Besetzung des Patriarchenthrons geführt wurden, erklären sich durch die große Bedeutung, die das Patriarchat für alle relevanten Gesellschaftsbereiche innehatte: Durch einen der eigenen Partei wohlgesonnenen Patriarchen war nicht nur der Zugang zur finanziell höchst einträglichen und damit äußerst wichtigen Patriarchatskasse gesichert, auch ein Zuwachs an Macht und Ansehen innerhalb der orthodoxen Bevölkerung des Reiches war praktisch nur über diesen Weg möglich. Denn schließlich stellte allein das Patriarchat den maßgeblichen politischen Betätigungsraum für die im Osmanischen Reich lebenden Christen dar, für die der Zugang zur osmanischen Staatspolitik grundsätzlich versperrt blieb, solange ein Übertritt zum Islam verweigert wurde, — Ausnahmen hiervon

[51] *Historia Patriarchica*, 157.

[52] „*ὅμως ὁ αὐτὸς πατριάρχης κύρις Ἰερεμίας ὡς εὑρέθηκαν οἱ ἀντίδικοι αὐτοῦ ἀφορισμένοι, ἐπειδὴ εἰκόνα ζῶσα καὶ ἔμψυχος τοῦ Χριστοῦ εἶναι ὁ πατριάρχης, ἔκαμεν ὡς χριστομίμητος πληρώσας τὸ μὴ ἀποδιδόντας κακὸν ἀντὶ κακοῦ, ἢ λοιδωρία, ἀντὶ λοιδωρίας· καὶ ὅσοι ἀπέθαναν εἰς τὰς ἡμέρας τῆς πατριαρχίας αὐτοῦ τοὺς ἐσυγχώρεσε καὶ ἐδιαλύθησαν τὰ ἐλεεινὰ αὐτῶν κορμία, τοῦ δὲ κακῶς γενομένου πατριάρχου δὲν ἠθέλησεν ὁ Θεὸς νὰ τοῦ συγχωρήση μόνον ἔστεκεν ἀκέραιον διὰ νὰ φοβεῖται πᾶσας ἄνθρωπος*", Ann Arbor 215, ‚ατλδ' f. (= 1334).

blieben in dieser Zeit auf Einzelfälle, und auch dann auf eher niedrige Ämter beschränkt. Natürlich blieben alle Entwicklungsmöglichkeiten innerhalb dieses gesonderten politischen Handlungsraums im Patriarchat indirekt immer von der osmanischen Regierung abhängig. Für alle Interessengruppen war der effektivste Weg zur Erreichung ihrer Ziele — durch die Bestätigung eines gewünschten Patriarchen — letztendlich die guten Beziehungen zur Regierung bzw. die Gunst der Hohen Pforte. Damit wird gleichzeitig auch verständlich, dass Änderungen innerhalb der osmanischen Regierung — etwa ein Machtwechsel — sehr oft auch einen Patriarchenwechsel mit sich zogen. Die mit einer Patriarchenwahl verbundene Entrichtung großer Summen von Bestechungsgeldern, aber auch die unvermeidliche Neuverteilung „der Karten" unter den mächtigsten Griechen, machten einen Patriarchenwechsel in den ersten Jahrhunderten nach dem Fall Konstantinopels oft auch für die Osmanische Regierung höchst einträglich, sodass sich bisweilen sogar der Sultan persönlich einschaltete.

Eine dieser Interessengruppen einflussreicher Laien hatte unter den letzten beiden Vorgängern von Jeremias, d.h. Pachomios und Theoleptos, die Kontrolle über die Entwicklungen im Patriarchat, wenn auch nicht frei von Anfechtungen, so doch durchgehend innegehabt. Diese Partei, deren Zusammensetzung und Handlungsweise aufgrund der schwierigen Quellenlage nicht rekonstruierbar sind, stand zuletzt hinter dem Patriarchen Pachomios; nach dessen Ermordung, welche die Existenz einer mächtigen Gegenpartei beweist, sollte es dieser Partei wiederum erfolgreich gelingen, in der Person des Theoleptos, eines engen Mitarbeiters des Pachomios, einen neuen „eigenen" Kandidaten als Patriarch durchzusetzen — und dies trotz vorheriger Synodalwahl des Metropoliten von Anchialos. Als enger Mitarbeiter des Theoleptos, vom einfachen Priestermönch zum Metropoliten avanciert, war anscheinend auch Jeremias mit dieser Lobby verbunden gewesen. Als Theoleptos dann plötzlich verstarb, schien seiner Gegenpartei um den einflussreichen Archonten Tzane Kanavoutzes, die zudem schon erfolgreich seine Absetzung vorbereitet hatte, der Weg zur Wahl eines eigenen Kandidaten offen zu stehen. Dennoch gelang es der Partei hinter Theoleptos, nun unter der Führung des Archonten Konstantinos Kounoupes, noch einmal das Ruder an sich zu reißen, indem sie die Einsetzung von Jeremias unterstützte.

Als nun Jeremias bald darauf eine längere Reise antrat, die, wie gesehen, dem Ausbau finanziell und politisch zuträglicher Beziehungen zu einem christlichen Archonten aus Ägypten geschuldet war, sahen seine Rivalen, darunter viele hohe Kleriker und Amtsträger, die ersehnte Gelegenheit gekommen, um ihn abzusetzen und ihren Kandidaten aus der letzten Patriarchenwahl (1522), Ioannikios von Sozopolis, auf den Thron zu erheben.

Dennoch vermochte die Partei um Jeremias ein weiteres Mal schlagfertig zu reagieren: Dank der guten Beziehungen ihres Anführers, K. Kounoupes, zum Großwesir Ibrahim Pascha, der einen Patriarchenwechsel ohne sein voriges Einverständnis bzw. Mitwirken nicht gutheißen konnte, vereitelten sie die Usurpation durch Ioannikios und setzten Jeremias wieder ins Amt. Da ein großer Teil der Synodalen, darunter nicht wenige wichtige Metropoliten, an der Usurpation beteiligt gewesen waren, hat sich Jeremias klugerweise dazu bereit erklärt, einen Kompromiss mit allen „reumütigen" Beteiligten (ausgenommen Ioannikios selbst) einzugehen.

Von diesem Zeitpunkt an verlief das Patriarchat unter Jeremias noch über ganze 20 Jahre relativ ungestört. Es ist die erste längere und stabile Amtszeit eines Konstantinopeler Patriarchen seit der Wiedererrichtung der Institution nach dem Fall Konstantinopels; unmittelbar nach deren Ablauf (mit Jeremias' Tod im Jahre 1546), ist der Patriarchenthron wieder zum Zankapfel konkurrierender Interessengruppen geworden. Wie es möglich war, dass Jeremias über einen Zeitraum von zwanzig Jahren sein Amt praktisch unangefochten beibehalten konnte, wäre Gegenstand einer separaten Untersuchung; festzuhalten ist in unserem Zusammenhang, dass Jeremias ein Produkt der damals im Patriarchat herrschenden Praktiken war: Mit Unterstützung der dominierenden — wenn auch unter schweren Anfechtungen stehenden — Partei, hat er sich notwendigerweise an den beschriebenen Auseinandersetzungen beteiligt, und sich dabei als der fähigste Kandidat erwiesen, der das Patriarchat in eine Phase der Stabilität führen sollte.

Summary

A new era in the history of the Patriarchate of Constantinople began after the Turkish conquest of the capital. The tenure of Patriarch Ieremias I was the first to be stable and prolonged. But this stability, which led to a remarkable improvement in the Patriarchate's organisational structures as witnessed *inter alia* by an increase in the number of monasteries, had to be earned. After his enthronement, Ieremias had to overcome those long-standing problems of the Patriarchate that had been the reason why his predecessors' tenures had been so short. This had mostly resulted from the interference of the Archontes, and Ieremias himself was not spared a brief deposition at the beginning of his tenure, when he was replaced by his rival Ioannikios.

This study investigates these turbulent first years of Ieremias' tenure, examining the context of his election, his journey to Egypt and Jerusalem, and his deposition. Furthermore, the study presents new evidence from the University of Michigan's Codex Ann Arbor 215 with regard to these events and enables one to place their circumstances in a new light, and to better understand the institutional functions of the Patriarchate during the 1520s.

Universität Erfurt
Lehrstuhl für Orthodoxes Christentum
Nordäuser Str. 63
D-99089 Erfurt

Vasileios Tsakiris

COMMENTARIUS BREVIOR

Vincenzo Ruggieri

L'isola di Gemile in Licia e San Nicola: un nuovo libro[1]

Sotto il promontorio che chiude ad est il grande golfo di Fethiye (Telmessos), si apre l'alta e rocciosa costa licia che, superando il promontorio dei Sette Capi, si avvia verso la spiaggia di Patara. Nella parte più raccolta ad ovest, quasi attaccata alla terraferma, s'alza l'isola di Gemile, le cui dimensioni generali si aggirano su ca. 1000 m lungo l'asse est-ovest e 350 m su quello nord-sud. Accanto a quest'isola, spostata di poco a sud, s'erge un'altra isoletta, Karacaören, che, per molte ragioni, appartiene a Gemile. Lo studio di Gemile e del territorio circostante iniziò sistematicamente nel 1991, quando Sh. Tsuji e K. Asano ritennero stimolante ed importante quanto restava a vista dell'eredità bizantina[2], intuendo già allora, la particolarità di quest'isola, l'essere, cioè, tutta di mano cristiana. Si avanzò, dunque, dal survey verso lo scavo e K. Asano, dal 1995 al 2002, indirizzò il lavoro dell'équipe giapponese verso la cosiddetta Church III, posta sulla sommità di Gemile ad una quota di ca. 95 m. Credo che la scelta dell'edificio sia stata motivata non solo dalla sontuosità che gli stessi muri a vista indiziavano prima dello scavo, ma anche dalla ben definita unità architet-

[1] *The Island of St. Nicholas. Excavation and Survey of the Gemiler Island Area, Lycia, Turkey,* ed. by Kazuo Asano, Osaka University Press, Osaka 2010, pp. XX-329 con planimetrie, disegni, fotografie in bianco-nero e a colori.

[2] *The Survey of the Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey). The First Preliminary Report,* ed. by Sh. Tsuji, Memoirs of the Faculty of Letters, Osaka Univ., 35, 1995. Questo testo, tuttavia, resta a mio avviso ancora essenziale per comprendere in un quadro più complessivo i diversi siti del circoscritto territorio in esame. In effetti, in *The Island of St. Nicholas* non appaiono molti piccoli insediamenti (sono considerati solo alcuni) esaminati nel 1995, e sfortunatamente, giacché essi avrebbero certamente offerto comparazioni e analogie con quanto lo scavo della Church III ha portato alla luce. La toponomastica relativa a questa ristretta costa licia è stata già ampiamente delucidata da H. Hellenkemper – F. Hild, *Lykien und Pamphylien*, TIB 8, Wien 2004 (s.v.).

OCP 77 (2011) 237-248

tonica e non ultimo dalla quota pianeggiante che consentiva un lavoro più fattibile. Lo scavo, tuttavia, non ha interessato tutto l'edificio ecclesiastico, ma circa il 45% del complesso, vale a dire 180 m². Motivi di carattere politico-economici non permisero la continuazione del lavoro di scavo e si ritenne, allora, e giustamente, di offrire al pubblico almeno quanto gli anni di rilievo archeologico e di scavo avevano di fatto prodotto. Il libro presenta, in questo modo, sostanzialmente due sezioni: la prima è relativa allo scavo della Church III (pp. 15-97); la seconda riassume i dati relativi all'epigrafia, alla scultura, all'architettura di altri monumenti dell'isola e di qualche altro sito propinquo desunti dagli annuali surveys[3].

L'opera si presenta con un'ottima veste tipografica e contiene un'abbondante serie di grafici relativi allo scavo e alle varie sezioni e trincee avutesi nel lavoro, di disegni e foto; queste ultime, in bianco e nero e a colori, perfettamente eseguite e pubblicate, risultano di valido ausilio per il lettore nel seguire quanto il testo dice ed incrementandolo, spesso, con particolari lì ove il rapporto è deficitario (tecnica muraria, tipologia del paramento, corso delle assisi, etc.).

La Church III è una basilica a tre navate, divisa da due stilobati spessi ca. 1 m (figg. 19-20); questi sono stati tagliati dalla stessa roccia fondazionale[4] indicando così una netta separazione fra le navate. Tutti gli espedienti architettonici richiesti per una basilica bizantina sono presenti: il *synthronon* (l'abside ha un estradosso circolare, caratteristica presente in tutte le altre chiese dell'isola e del territorio circostante) mostra i suoi gradini ricoperti da spezzoni di lastre di diverso marmo[5]; il *templon*; l'altare

[3] Come prima si accennava, sarebbe stato di gran lunga molto più funzionale e utile per gli studiosi avere *tutti i siti* del territorio investigati già in precedenza nella loro connessione col centro di Gemile. Sfortunatamente anche i lavori condotti e pubblicati dal direttore del museo archeologico di Fethiye, I. Malkoç in collaborazione con Sh. Tsuji (nonché i saggi di quest'ultimo relativi agli affreschi di Ölüdeniz e Karacaören [Notes from the Field in Ölüdeniz, Muğla, T. C., *Otemae Journal of Humanities*, vol. 2 (Otemae Univ. Nishinomiya, Japan, 2001) 3-26; Id., General Description of Archaeological Sites recently surveyed near Ölüdeniz, Fethiye, Muğla, in Essays on Ancient Anatolia and Syria in the Second and Third Millennium B.C., ed, by H. I. H. Prince T. Mikasa, Wiesbaden 1996, 259-296] su tre chiese nella baia di Ölüdeniz (pur se Sh. Tsuji firma un contributo alla fine del libro [Excavation on the Continental Side of Ölüdeniz, pp. 285-307] che riassume i risultati ottenuti con Malkoç) sono stati obliati: questo insieme di letteratura archeologica avrebbe sostenuto di gran lunga l'importanza di Gemile.

[4] L'impiego di operai nel regolarizzare l'originale terreno roccioso di quest'area (come d'altronde anche nella Church II) è stato immane. Tutta la sezione ad ovest della chiesa è stata ricavata cavando e regolarizzando il piombo della roccia calcarea nella creazione del nartece e della scala a sud d'esso che immette sulla terrazza meridionale.

[5] Sarebbe stato estremamente utile sapere di che tipo di marmo si parla (questa nota vale soprattutto per la scultura: cf M. Takiguchi, pp. 152-187; per gli esempi di Kaya, della Church II e IV: cf anche V. Ruggieri, *Studi sull'Oriente Cristiano* 13/2 [2009] 81-108), giacché

con ciborio; il solea e l'ambone. Faccio notare che sono esattamente questi dispositivi architettonici a creare i veri problemi dell'intero scavo denotando anche una differente cronologia prima del finale assestamento dell'edificio[6]. Il *synthronon* è ritenuto posteriore all'originale stesura architettonica dell'intradosso absidale, giacché tre croci segnate con mattone (una al centro e le altre due simmetricamente poste ai lati) sono parzialmente coperte dalla muratura del *synthronon*[7]. Asano ha ragione nell'affermare che le croci non sono una semplice decorazione, quanto piuttosto vanno intese come segno di un'avvenuta consacrazione; ciò detto, una differente cronologia dovrebbe basarsi piuttosto sulla omogeneità della malta e della muratura fra i gradini del *synthronon* e gli stipiti dell'abside. Inoltre, va ricordato che stranamente il *synthronon*, se ritenuto posteriore, usa la stessa pietra (*dolomite stone*) del primo stilobate del *templon*[8], sostituito in seguito con un altro. V'è, dunque la coesistenza di due stilobati per il *templon*; a quanto appare dallo scavo, tuttavia, il nuovo *templon* si posa su una quota leggermente più alta, simile a quella degli stilobati del solea. Questo assetto del nuovo dispositivo si appoggia *sul* mosaico che, da parte sua, usa la quota del precedente stilobate di *templon* e del bema. A questo stato di cose si aggiunge il rinvenimento di frammenti di lastre d'ambone, la cui posizione, sfortunatamente non si è riusciti a collocare con precisione[9].

solo per i plutei del *templon* si dice che possano essere di proconnesio. Credo vi sia molto marmo proconnesio utilizzato su quest'isola e ad Ölüdeniz e che i pezzi arrivavano dal nord già lavorati, prova che la ricchezza del sito era considerevole.

[6] Tralascio l'ultima fase della chiesa (XI-XII sec.) evidenziata dalle tombe scavate in essa, rompendo così il mosaico pavimentale (Sh. Fakunaga, pp. 75-82), come dalla numismatica (T. Masuda, p. 234-5). Mi sembra, tuttavia, non esatto l'uso intravisto da Masuda a riguardo: "The Byzantines of the late eleventh or early twelfth century, probably the inhabitans of Levissi (Kaya), came to the island to use a ruined church as a graveyard". La fase medievale è ampiamente documentata sull'isola di Gemile. Asano, infatti, accenna (p. 258) al ciclo pittorico nella cappella ad est della Church III (figg. 363-4). Gli affreschi sono medievali (XI-XII sec.), il che lascia supporre un piccolo gruppo di abitanti sull'isola (e non solo lì). Il corridoio voltato porta framenti di affreschi ed iscrizioni di questa data (Ruggieri, OCP 56 [1990] 492; Masuda, *The Survey* 118); nella Church II è visibile un angelo (Y. Taki, p. 113-4, fig. 118 e Pl. 11,2), senza contare ancora, tra le tante altre evidenze, l'affresco nella sala absidata a sud della chiesa su Karacaören (quest'ultima considerata da Tsuji, Excavations on the Continental Side of Ölüdeniz 304, ed omessa da Asano (p. 253 e ss.).

[7] Asano, Architecture of Church III, 31-2.

[8] Se non vado errato (cf fig. 20 e 34, Pl. 33, 3-4), il vecchio stilobate si pone sulla stessa quota del bema e non presenta fori per l'inserimento dei pilastrini del cancello.

[9] Sh. Fukunaga, Burials after the Abolition of Church III, 81 mostra la tomba 8 la cui copertura era costituita da due grandi frammenti di parapetto d'ambone. A. Iijima, Technical Remarks on the Floor Mosaic of Church III, 65 ipotizza come luogo e base dell'ambone la robusta fondazione posta leggermente a nord-ovest rispetto all'asse del solea. Fosse questa ipotesi giusta, avremo un asse spostato a nord (nella vicina Pinara l'asse è spostato legger-

Il pavimento musivo delle tre navate, almeno quella porzione scavata, offre una sorprendente galleria di animali (orso, capre, bue, uccelli) all'interno di pannelli arricchiti con piante e fiori. È questo un apporto eccezionale alle tipologie musive di quest'area geografica, e si è spiacenti del fatto che non tutto il pavimento abbia visto la luce. All'ingresso della navata centrale, ad ovest, s'apre una grande iscrizione musiva che menziona un certo orafo, Makedôn[10], committente del pavimento di questo οἶκος βασιλικός. Masuda riconosce che questa fraseologia per l'edificio ecclesiastico è "rare" e "scarcely found". Senza citare altri casi, vale per questo nostro contesto riferirsi alla *Vita Nicholai Sionitae*. Nel cap. 49,3 si ha esattamente la stessa lezione[11] e probabilmente, ma è una pura ipotesi (vista la mancanza di scavo dell'intero pavimento), è da intendere che il nostro uomo abbia pagato per la pavimentazione della navata centrale. Ciò detto, Masuda avanza la possibilità che la chiesa possa essere dedicata a S. Nicola, perché nell'iscrizione viene menzionato il figlio di Makedôn chiamato Nicola[12]. Questo assunto ritorna, da parte dello Stesso a proposito delle conclusioni relative ai mosaici aggiungendo, inoltre, la funzione di questa chiesa come "di pellegrinaggio"[13]. Quanto credo risulti di una certa importanza a proposito della Church III è *come si arrivi ad essa*. Questa domanda tocca ovviamente la tessitura urbana del sito, sfortunatamente non toccata nell'opera; quanto accenno forma solo lo *status quaestionis* dell'area in esame. Masuda giustamente ricorda che: "It is also difficult to approach the south door directly because it was made in a terrace on a cliff. Therefore, it can be presumed that the north door was used as the main entrance of Church III"[14]. Se il passaggio da Church I a Church II è tracciato a terra da un andamento a scalini di roccia, e se il corridoio voltato collega in modo elegante Church III a Church IV, non vi è stato nessun tentativo da parte dell'équipe di individuare il collegamento viario

mente a sud: Ruggieri, OCP 76 (2010) 356; propendo, inoltre, seguendo questa tipologia e l'ipotetico posizionamento del dispositivo nella navata centrale, a ritenere l'ambone con due rampe di scale.

[10] T. Masuda, Inscriptions, 241,3, Pl. 49,1-4 legge il nome del donatore come "A Macedoniam goldsmith" (Μακεδών χρυσοχόος); molto più realisticamente è da intendere come nome proprio: e.g. Makedôn, vescovo di Xanthos al concilio di Costantinopoli I (cf Kaufhold, *OChr.* 77 [1993] 77[127]; Ruggieri, OCP 59 [1993] 349[122]).

[11] Ed. H. Blum, Bonn 1997, 66 (inteso come navata centrale).

[12] Spiace che non sia fatto accenno alcuno all'antico affresco recante l'iscrizione che indizia il santo dipinto come S. Nicola (*hosios Nicholaos*) sullo stipite est della porta nord della Church II. Nel *The Survey* 114, lo stesso autore discute su questo nome e con più prudenza, cosa che non avviene in questa opera.

[13] T. Masuda, Floor Mosaic 61-2.

[14] T. Masuda, ib. 61.

tra Church II e Church III. La fig. 21 mostra a nord della Church III una terrazza delimitata all'angolo nord-ovest da una tomba a cupola[15]; propendo nel pensare ad una salita lungo il lato ovest del muro che sale dalla tomba. In effetti la fig. 21 non spiega la discesa della scala verso la terrazza sud (Pl. 43,1-2), resa possibile da un camminamento prima a scala e poi regolarizzando la roccia fra il muro ovest del nartece e l'ambiente sovrastante la chiesa ad ovest (non rilevato in pianta). Non avessimo questo accesso, non si spiegherebbe la bella scalinata a sud-ovest della chiesa e si costringerebbe la gente a passare attraverso l'interno della chiesa per raggiungere la terrazza sud; questa a sua volta, non si dimentichi, dà accesso, sempre da sud, al corridoio voltato che scende verso la Church IV (e questo sia detto anche per sottolineare che il corridoio fu costruito per allungare urbanisticamente l'estensione abitata dell'isola anche ad est[16]).

Come detto, lo scavo della Church III, pur se parziale, ha messo a luce eccellenti mosaici e sculture, nonché impegno e soluzioni anche ardite per superare la difficoltà orografica dell'area: sono dell'opinione, tuttavia, che l'insistenza costante posta sull'importanza assoluta di questa chiesa e la sua relazione con San Nicola vada oltre i risultati recepiti dallo scavo. La chiesa è di pieno VI secolo, anche se ha avuto due momenti di intervento scanditi dalla stesura del primo *templon* e del mosaico e lo stato finale con solea, ambone e nuovo *templon*. L'edificio è divenuto in seguito area cimiteriale nel XII secolo, mentre la cappella ad est al tempo era aperta al culto liturgico[17].

[15] K. Nakatani, Graveyard 142 ritiene erroneamente che questo monumento non sia una tomba. Il monumento conserva il loculo sepolcrale sotto il piano finestrato e presenta l'accesso ad est. La tipologia della tomba a cupola si ritrova su Gemile in un altro paio di casi: C211 e B103 (fig. 183, Pl. 90,5); la si ritrova anche su Karacaören.

[16] Le considerazioni fatte da K. Nakatani e Y. Taki (p. 151) a proposito del "City Plan on Gemiler Island" sono sostanzialmente errate. Ancora una volta si ritiene che la Church III sia stato l'*omphalos* della città — e questo anche per la viabilità — e che la natura dell'isola richiami una valenza propria di un sito di pellegrinaggio riferito a S. Nicola. Sia detto *en passant* che l'accesso all'isola era ad ovest, più precisamente alla quota più bassa e nei pressi della Church I; ciò comportava che la Church III era sul percorso urbano dettato e segnato dalle quattro chiese e che il corridoio voltato era pensato per legare le due ultime chiese.

[17] Non bisogna dimenticare che questa cappella ad est della Church III, oltre ad avere un ciclo pittorico di XI-XII sec., continuò la sua esistenza anche dopo. Un mano più tardiva si rivela al lavoro nel riassetto del muro nord che preserva archi acuti ed un ulteriore stato di affresco (foto 1 e 2). Quando il testo dei Portulani si riferisce alla "isola di S. Nicola" (cf Ruggieri, *Byzantion* 67 [1996] 131 ss.) puntando su Gemile, non converrebbe forse pensare a questa cappella, tra l'altro ben visibile a chi fa vela da sud verso nord? Non è superfluo ricordare che ancora un'altra volta appare un arco acuto in un impianto precedente. Nella prima sezione del corridoio voltato che collega la Church III con la Church IV si ha un ingresso nel corridoio che avviene da nord (da sotto la terrazza nord accanto alla Church III) che mostra un grande arco acuto di fattura posteriore con l'impiego di laterizio nell'intradosso (foto 3-4)

La seconda parte dell'opera presenta i vari risultati del survey dell'area di Gemile[18]. Tutti i brevi saggi contenuti in questa sezione sono di notevole interesse e ottimo stimolo per la ricerca di una lettura più piena di questa isola. Diversi ed importanti temi sono affrontati: 1) l'architettura della Church II e degli annessi a nord[19]; 2) rilievi relativi ad altri monumenti; 3) catalogo dei capitelli e dei graffiti (quest'ultimi presenti nella Church II); 4) le iscrizioni e le monete; 5) gli affreschi, anche quelli tardi di Kayaköyü; 6) il contributo di Sh. Tsuji sullo scavo ad Ölüdeniz. Solo qualche considerazione aggiuntiva su un paio di punti.

Quanto K. Nakatani e Y. Taki chiamano "Corridor" è, a tutti gli affetti, la più lunga e conservata via dell'isola che per tutta la sua lunghezza (160 m; la larghezza si tiene su 2,50 m) scende a gradini verso la Church IV. Il corridoio è sempre voltato e la sistematica apertura di grandi archi su ambo i fianchi rende agevole e gradevole il suo percorso. È da riconoscere che questa strada voltata testimonia in tanti momenti della sua discesa interventi di mano medievale, evidenziata non solo da lacerti di affresco sul fronte d'un arco di semicupola, ma anche da due iscrizioni dipinte in *tabula ansata* (ora quasi illeggibili). Questa via, inoltre, come i due autori hanno giustamente notato, non prosegue secondo una direzione sempre dritta (fig. 145), ma attua due deviazioni per evitare monumenti esistenti. Che la via, inoltre, sia posteriore alla tomba B303 è data dalla posizione preesistente della tomba (foto 9). L'ultima sezione di questo corridoio voltato mostra un crollo considerevole non solo della volta, ma anche dei due muri laterali. Quanto lascia sorpresi in questa sezione finale è la totale diversità della muratura, forma e dimensione degli archi laterali; nel rapporto non si fa accenno a questa diversità, né alla cronologia degli interventi attuati. Infine a proposito della tomba B303 v'è una segnalazione epigrafica riferita ad essa. T. Masuda pubblica un'iscrizione (p. 244) come se appartenesse a questa tomba; in realtà l'iscrizione non è affatto sepolcrale. La sua natura deprecatoria (Κύριε βοήθι ...)[20] l'assimila a tante altre riportate nell'opera[21]. V'è, infine un'iscrizione proveniente dalla "Church at Sun City", ad Ölüdeniz, che nomina delle donne proprietarie di una nave (non "ships")[22]. Quest'ultima nota illustra non solo una peculiarità epigrafica relativa alla posizione socialmente ed economicamente elevata di alcune donne in questo contesto sociale, ma anche la capacità e costanza di privati (si pensi a Makedôn) di intervenire nell'abbellimento di una chiesa.

Si è grati a K. Asano e a tutta la sua équipe per la costanza nel proseguire per un decennio il lavoro archeologico su Gemile e sull'area circostante ed aver così concesso agli studiosi un ottimo materiale relativo alla cultura bizantina della Licia. In questo modo questa ristretta area non solo ha ricevuto la giusta attenzione attesa da molti decenni, ma ha aperto un più esteso orizzonte di ricerca su vari aspetti della Licia bizantina costiera al tempo del suo apogeo economico e monumentale.

Pontificio Istituto Orientale
Vincenzo Ruggieri

[18] Come su accennato, non sono stati ripresi i siti sulla prossima terraferma, né l'isola di Karacaören, bensì s'è fatto rientrare il villaggio di Kaya ed un piccolo monastero metabizantino. Certamente questi due siti sono da includere in una completa mappatura del territorio, ma non a scapito di altri più importanti. Sarebbe stato oltremodo importante per il lettore che questa seconda sezione riproducesse quanto già accennato nel 1995 a proposito della Church I (che conserva l'unico battistero di tutta l'isola e rappresenta la più grande delle chiese e la prima che il visitatore incontrava sbarcando sull'isola) e Church IV (i cui capitelli sono catalogati nel saggio sulla scultura).

[19] Accurata la descrizione di Y. Taki sul soggetto (pp. 101-124). A proposito del "northern Passageway" (p. 121 ss), l'analisi è attenta, pur se non spiega, benché si sia vista la deformazione, l'appiattimento della volta nella sezione ad ovest del "Passageway" (foto 5). A proposito di questo fenomeno architettonico si potevano richiamare, fra l'altro, le seguenti altre testimonianze: 1) la volta del corridoio ad est della stessa chiesa (foto 6); 2) il corridoio ad est della Church I (foto 7); 3) larghe sezioni del corridoio voltato fra Church III e Church IV; 4) l'ingresso sud della tomba C211 (foto 8). Sembra che sull'isola vi sia stato un momento di sconvolgimento delle strutture voltate (evento sismico?) che ha interessato in modo particolare il culmine delle volte.

[20] Per la formula Κύριε βοήθι τῷ (τὸν, τοῦ) γράψαντι cf. P. Hermann, *Inschriften von Milet (Milet VI/2)*, Berlin – New York 1998; H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes*, Paris 1922, n. 339; J. et L. Robert, *Rev.Epigr.* 1953, 205. Inoltre, a ben guardare il corpo delle iscrizioni, si resta sorpresi del numero e della natura cristologica che molte di queste mostrano. Per quanto riguarda le iscrizioni pubblicate, si veda anche la revisione fattane da D. Feissel, *Chroniques d'épigraphie byzantine (1987-2004)*, Paris 2006, n. 336, p. 106.

[21] L'iscrizione si ritrova sul paramento interno del corridoio, sul registro alto che accosta a destra l'arco. Esattamente all'esterno dello stesso muro era riscontrabile, sempre scritta con colore rosso, un'altra iscrizione. Per l'iscrizione presso il museo archeologico di Fethiye (p. 248-9), da integrare come μον]αχόν.

[22] L'iscrizione è riportata sia a p. 250 che a p. 298 è relativa alla committenza di un mosaico per un edificio ecclesiastico.


Foto 1


Foto 2


Foto 3

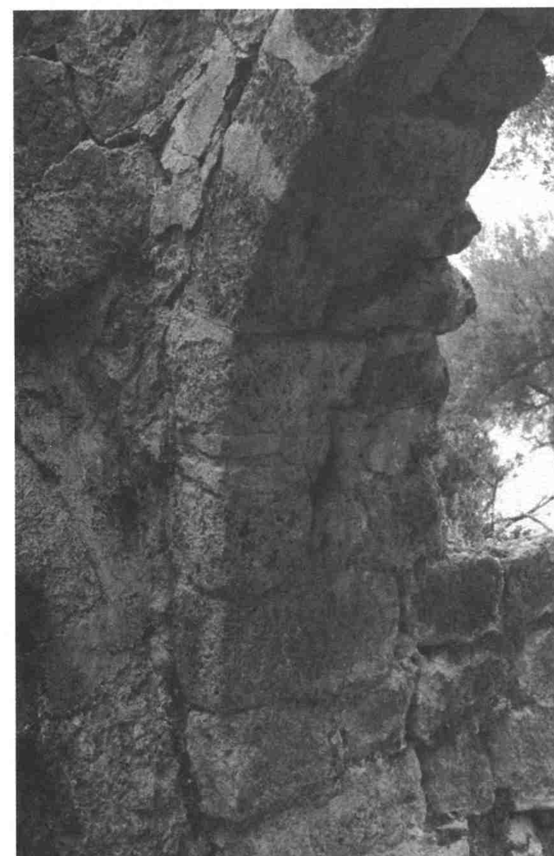

Foto 4


Foto 5

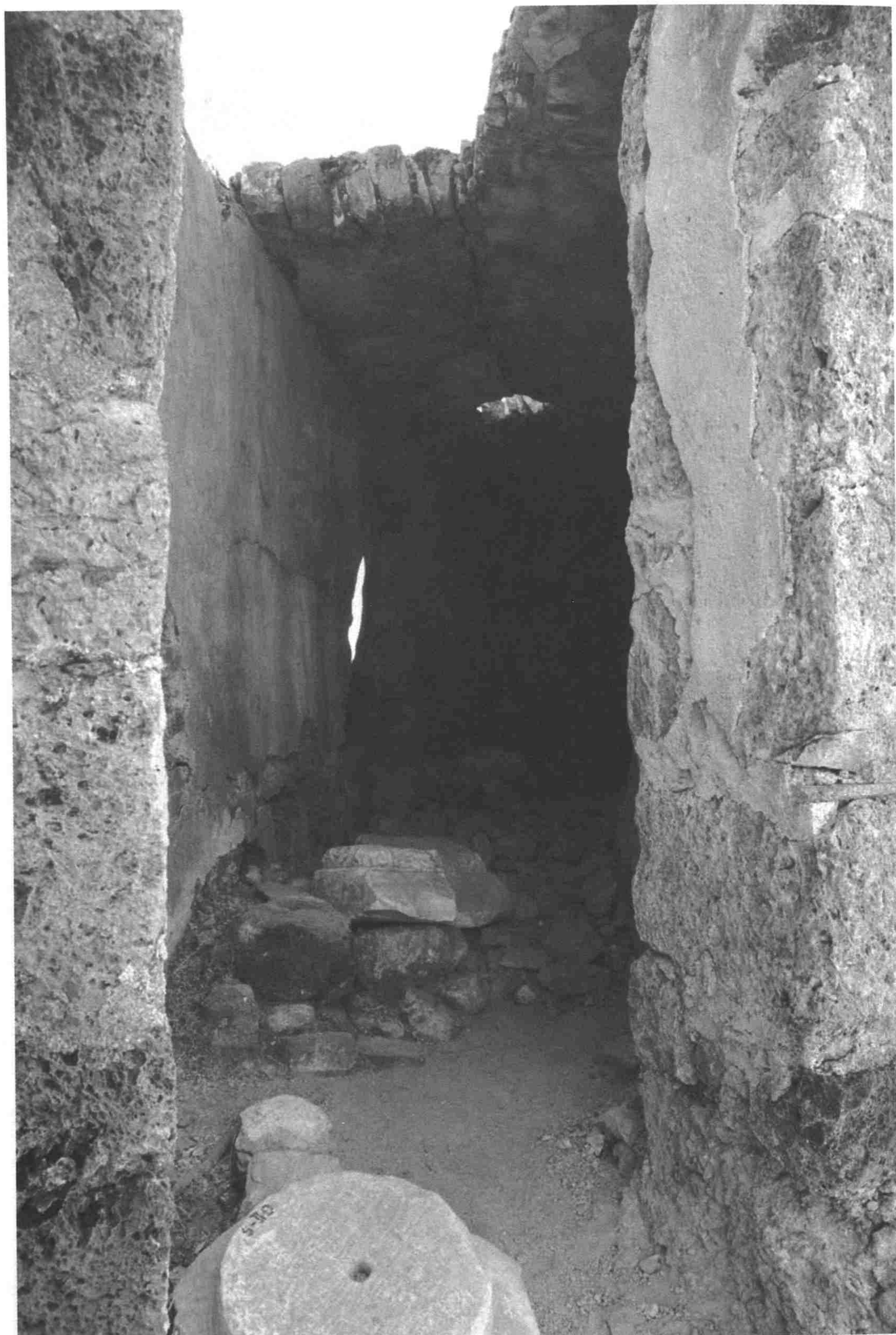


Foto 6

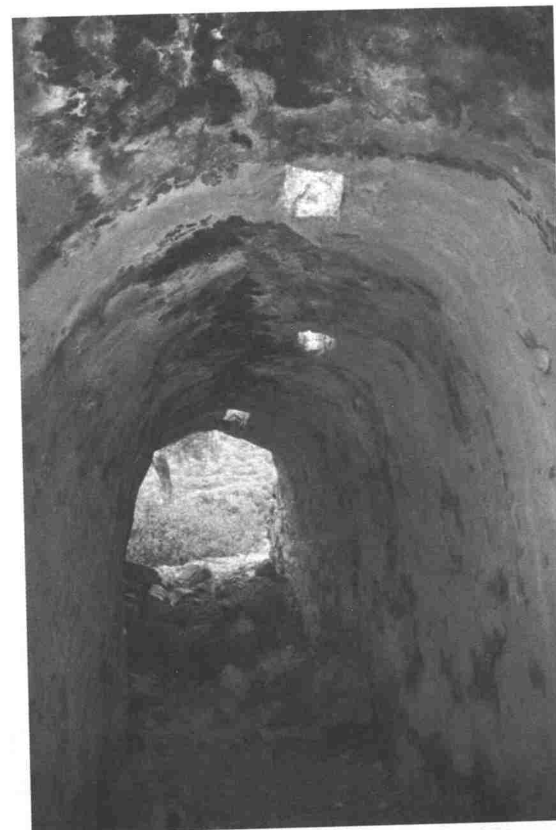


Foto 7



Foto 8



Foto 9

RECENSIONES

Bertè Ferraris di Celle, Giovannella, *Il volto della Madonna del Fileremo. Descrizione ed analisi iconologia della storica icona ricomparsa in Montenegro*, Roma 2010, pp. 159, tavv. 23 col., ill. 26 b/n, dis. 2 b/n, 1 CD, 1DVD, distribuito in esclusiva sul sito: http://xoomer.virgilio.it/jtvhof/RFE.html, € 23,00.

S'intitola *Il volto della Madonna del Fileremo* perché il monte dell'isola di Rodi sul quale l'icona di Maria era venerata, si chiama *Fileremo*, cioè "chi ama l'eremo". La tradizione fa risalire l'icona alla Terra Santa. L'avrebbe dipinta l'evangelista Luca, cui si attribuiscono arti mediche e pittoriche. L'arrivo dell'icona a Rodi, sul monte Fileremo, precederebbe l'insediamento a Rodi degli Ospedalieri di S. Giovanni di Gerusalemme, arrivati all'inizio del secolo XIV dopo la definitiva sconfitta dei Crociati ad Acri nel 1291. In seguito si chiameranno Cavalieri di Rodi e più tardi Cavalieri di Malta. I restauri della cappella del Fileremo indicano i danni provocati dai Turchi l'anno 1480. Ritornano nel secolo seguente, guidati da Solimano II°. Conquistano Rodi, concedendo salva la vita ai Cavalieri, che portano con sé l'icona. I Turchi restano padroni di Rodi ma i cristiani rimasti continuano ad accendere lumi nella cappella dell'icona. Gli Ospedalieri, lasciando Rodi, puntano sull'Italia e prendono in affitto a Viterbo la chiesa dei Santi Faustino e Giovita, dove la Madonna del Fileremo conquista la pietà dei viterbesi. Nel 1530 l'imperatore Carlo V concede in feudo ai Cavalieri le isole di Malta e di Gozo. La Chiesa di S. Lorenzo a Birg, che ospita l'icona del Fileremo, diviene meta di devoti maltesi. Nel 1565 i Turchi assaltano Malta, senza conquistarla, forse temendo un improvviso attacco alle spalle da parte della flotta cristiana. L'icona soggiorna a Malta dal 1530 al 1798, quando arriva Napoleone e i marinai della sua flotta praticano il saccheggio, asportando la copertura preziosa dell'icona. I Cavalieri di Malta chiedono allo Zar Paolo I° di essere il protettore del loro Ordine. Sono pronti a pagare di persona, donando allo zar reliquie che posseggono, tra cui un frammento della croce, la mano di S. Giovanni Battista e l'icona del Fileremo, conosciute come le Tre Grandi Reliquie di Malta. La consegna avviene in Russia nella cattedrale del Palazzo imperiale di inverno, il 12 ottobre 1799. Ogni anno sono portate nella residenza estiva della famiglia imperiale per una decina di giorni di ottobre, per festeggiare l'anniversario dell'arrivo in Russia. Nel 1801 lo zar Paolo I° muore e nessuno si preoccupa di rendere ai Cavalieri reliquie e icona. La devozione dei Russi per la *Madre di Dio Fileremskaja* è ormai radicata. Lo zar Nicola I° nel 1852 ne fa eseguire una copia. L'Autrice ritiene che sia donata nel 1925 a Rodi, quindi trasferita dai Francescani a Santa Maria degli Angeli in Assisi. La Bertè ricostruisce le vicende dell'icona originale durante i centoventi anni che ha la sua dimora in Russia. È castellana e patrona quando scoppia la rivoluzione di ottobre 1917. Reliquie e icona sono trasferite nella chiesa dell'Arcangelo al Cremlino. Tornano a Pietroburgo il 16 agosto 1918, fino al sei gennaio 1919, quando sono portate nella cattedrale di Gatchina, con il consenso del santo Patriarca Tikhon. Durante gli scontri fra guardie bianche e forze sovietiche, reliquie e icona sono trasferite in Estonia, per essere consegnate alla zarina madre, Maria-Fyodorovna, in Danimarca, sua patria.

Alla sua morte vengono affidate alla Chiesa russa ortodossa in esilio. Ma quando pretendenti creditori chiedono risarcimenti dal "tesoro di Malta", il deposito a Berlino è disdetto in favore del trasferimento in Yugoslavia. Nel 1941, durante la seconda guerra mondiale, il tesoro si trova a Belgrado, nel Palazzo reale. Sotto la minaccia dell'occupazione nazista la famiglia reale di Yugoslavia abbandona Belgrado, portando con sé i sacri oggetti. Si parla di un sommergible inglese che li porterebbe fuori della zona di guerra o piuttosto di un aereo in attesa nell'aeroporto di Nikshik. I nazisti intercettano il convoglio. Si riesce tuttavia a metterne in salvo una parte e a nasconderne il resto in un monastero del monte Ostrog. Anche i partigiani di Tito partecipano alla caccia del tesoro, per impedirne l'espatrio. Il tesoro è suddiviso: le reliquie sono nascoste nel monastero di San Pietro a Cetinje e l'icona nel Museo nazionale del Montenegro. Alla notizia della ricomparsa dell'icona nel 1997, la Ferraris si reca in Montenegro, vede l'icona e decide di completare lo studio con l'analisi accurata del dipinto.

A partire da questo punto incomincia la parte del libro che si occupa, dal capitolo quarto al capitolo nono, della analisi iconografica della Madonna del Fileremo e della sua identificazione con l'icona conservata nel museo del Montenegro.

Al sollevamento della riza, l'Autrice racconta la sua sorpresa: "l'icona è formata di due dipinti realizzati su due materiali diversi, un dipinto su tela che rappresenta un volto. Questo dipinto è incollato su un frammento di tavola sul quale figurano tracce di un secondo dipinto. La tavola è incuneata in altra tavola ritagliata al centro, in modo da contenerla; ed è fissata in altra tavola della grandezza del quadro. Quindi, vista di taglio, l'icona presenta tre spessori" (pp. 69-70). Di questi tre spessori c'è, nel capitolo sesto del libro, la descrizione materiale dell'icona conclusa con uno studio a cura dell'ingeniere Renato Ferraris di Celle, figlio dell'Autrice, che ottiene, attraverso mezzi informatici, una ricostruzione grafica dell'icona. Il capitolo settimo tratta della descrizione formale o lettura dei due dipinti su tela e su tavola. Il capitolo ottavo ne dà l'analisi tipologica. L'Autrice cita un testo del famoso iconologo russo Nikodim Kondakov che attribuisce all'icona del Fileremos la tipologia della Deesis, precisando però che in quel caso lo zar non permise il sollevamento della riza. L'Autrice preferisce alla tipologia della *Deesis* quella della *Hodigitria*. Il capitolo nono è dedicato alla valutazione estetica e alla datazione dell'icona. Ci sono quattro ipotesi. La prima suppone una tela con un volto, mentre velo, abiti e nimbo sarebbero dipinti sulla tavola di supporto. Il quadro avrebbe subito danni fuorché nella parte principale, che è il frammento di icona a noi giunto. La seconda ipotesi propone un quadro dipinto su tavola. Per riparare ai danni subiti si applica per incamottatura un volto dipinto su tela, simile all'originale. La terza ipotesi ritiene che l'originale sia un volto su tela incollato a tavola di supporto. Siccome il quadro ha subito danni, si ritaglia il volto e lo si applica a una nuova tavola sulla quale sono stati dipinti velo e abiti. In questa ipotesi la parte originale sarebbe il volto su tela. La quarta ipotesi suppone che l'originale icona sia stata dipinta su tela applicata a tavola. I danni subiti dall'icona hanno risparmiato soltanto il volto su tela. Lo si applica su un'altra icona, dipinta su tavola, che forse neppure rappresentava la Madre di Dio. La studiosa conclude che nessuna delle quattro ipotesi è da escludersi, ma che tutte hanno una convergenza su un dato comune. "Ci troviamo di fronte a un'immagine formata di due elementi pittorici che rappresentano un personaggio che la tradizione indica come Nostra Signora del Monte Fileremo" (p. 105).

Il libro che ha le Prefazioni del Gran Maestro del Sovrano Ordine di Malta e del Metropolita — arcivescovo di Volokolamsk è corredato di documenti storici, di un glossario, di una bibliografia (nella quale per modestia l'Autrice non ha inserite le sue pubblicazioni affini, *La devozione dei Cavalieri di Malta per Maria Vergine e l'immagine della santa e miracolosa Madonna del Fileremo*, Roma 1987; *La Madonna del Fileremo. Storia, arte e devozione*, Roma 1988; *La Madonna del Fileremo, Storia e Venerazione nei secoli XIX e XX*, Roma 1991). C'è pure un corredo di tavole a colori e un dvd.

Ammiro questo libro, dalla prosa nitida e chiara, che affronta la storia con fedeltà rigorosa, basandosi su fonti primarie, attraverso un discorso coerente e documentato. La descrizione e l'analisi iconologica del dipinto seguono un preciso schema scientifico che comprende l'analisi storico-ambientale, basata su documentazione letteraria e visiva, necessaria premessa allo studio iconologico e allo studio propriamente iconografico, per concludere con un'accurata analisi iconologica. Il libro ha lo scopo specifico di confermare la storicità dell'icona e di lasciare una testimonianza documentata sull'aspetto e le condizioni attuali dell'icona, data l'importanza di questo quadro. La storia dell'icona che la Ferraris ha già affrontato nel suo libro del 1988, che Piatnickij e Zolina citano, non contraddice la novità di questo libro più recente nella descrizione e nell'analisi del quadro. La Ferraris non evade le domande, ma le affronta con onestà, cosicché il Lettore può, in tutta sicurezza, lasciarsi guidare da un discorso che distingue quanto è certo da quanto è ipotetico.

V. Poggi, S.J.

BRIQUEL-CHATONNET, Françoise, Alain DESREUMAUX, Jacob THEKEPARAMPIL, *Recueil des inscriptions syriaques*. Tome I: *Kerala*, Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Diffusion de Boccard, Paris 2008, pp. 246 + 3 cartes en noir et blanc, 4 illustrations en couleur, 135 illustrations en noir et blanc et 12 dessins, € 60,00.

Ce livre sur les inscriptions du Kérala est le premier tome du *Recueil des inscriptions syriaques* publié sous l'égide de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Le volume inaugure la série dédiée à la langue syriaque dans la filiation du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Le livre se présente sous la forme d'un catalogue systématique des inscriptions syriaques du Kérala. Au total 123 inscriptions ont été considérées. En guise d'introduction au sujet sont présentés successivement les cadres historique, chronologique et géographique des inscriptions, leurs genres littéraires, le type de leurs écritures, les techniques utilisées pour la réalisation des inscriptions et l'organisation du catalogue.

Dans la région du Kérala, les inscriptions sont essentiellement localisées dans six districts entre Thrissur au nord et Trivandrum au sud. Les inscriptions issues

de l'Église apostolique de l'Orient sont globalement localisées dans le district de Thrissur et celles relevant de l'Église syro-orthodoxe patriarcale sont concentrées dans les districts d'Ernakulam et de Kottayam. Les inscriptions sont récentes. Elles datent globalement des XIX[e] et XX[e] siècles et selon les auteurs, il n'existe pas de témoignage épigraphique précédant la conquête portugaise. Les plus anciennes inscriptions remontent au XVI[e] siècle (Kuravilangad 1 [1584] et Mulanthuruthy [1575]). Toutes les inscriptions relèvent d'un contexte religieux (églises, cimetières ou bâtiments religieux). Le genre littéraire est assez limité: il s'agit de la commémoration de la construction ou de la consécration d'un bâtiment, de faits historiques de l'Église locale; d'inscriptions funéraires; de prières, de citations bibliques ou liturgiques. Il apparaît également un certain nombre de légendes de fresques ou de statues. Les inscriptions sont le plus souvent en relief, gravées en creux ou en champlevé. Le type d'écriture est énoncé selon les théories traditionnelles (*esṭrangelo*, *serṭo* et syro-orientale) et les observations plus particulières sont présentées sous forme de notes paléographiques.

Le catalogue est organisé comme suit: les inscriptions sont dans un premier temps classées selon l'ordre alphabétique des localités où elles ont été identifiées. Sont ensuite précisés le nom du district et la situation géographique de la localité dans le district, de même que l'institution ou le bâtiment où se trouvent les inscriptions. Lorsque plusieurs inscriptions se trouvent dans une même localité, celles-ci sont classées selon une numérotation suivie. La numérotation ne tient pas compte de l'institution ou du bâtiment, elle rend simplement compte de la localisation de l'inscription. Chaque inscription, généralement illustrée en noir et blanc, est décrite selon un même schéma analytique: une description matérielle (support, dimension, type d'écriture, date [précise ou siècle supposé] de l'inscription, date à laquelle l'inscription a été vue et le matériel ayant servi de base à l'étude). L'inscription est ensuite reproduite dans «une police de caractères de la même écriture que l'original»; elle est traduite et est commentée par des notes paléographique, philologique et historique.

Quelques remarques s'imposent cependant sur la présentation de ce premier *Recueil des inscriptions syriaques*. Le lecteur est en effet confronté à l'inexistence d'une liste des inscriptions étudiées de même qu'à l'absence d'une liste des illustrations, et dans la même perspective, la notation de légende sous les illustrations n'aurait pas été superflue.

L'absence d'une liste des inscriptions étudiées étant vraiment notable, je propose d'en faire ici le relevé:

— Akaparampu (p. 33): *Église Mar-Sabor-Aphrot*: Akaparampu 1 (p. 33).
— Angamally (p. 36): *Église Mart-Mariam*: Angamally 1 (p. 36); Angamally 2 (p. 39); Angamally 3 (p. 41).
— Ayamkudy (p. 42): *Église Sainte-Alphonsa*: Ayamkudy 1 (p. 42); Ayamkudy 2 (p. 44).
— Champakulam (p. 46): *Église Sainte-Marie*: Champakulam 1 (p. 46); Champakulam 2 (p. 47); Champakulam 3 (p. 48).

— Chelakottukara (p. 49): *Église Mar-Aprem*: Chelakottukara 1 (p. 49); Chelakottukara 2 (p. 50).
— Chengannur (p. 51): *Pazhayapally*: Chengannur 1 (p. 51).
— Ernakulam (p. 54): *Archevêché d'Ernakulam*: Ernakulam 1 (p. 54). *Église Mar-Giwargis*: Ernakulam 2 (p. 56). *Église Saint-Thomas*: Ernakulam 3 (p. 57).
— Ghandi-Nagar (p. 59): *Foyer du Bon samaritain*: Ghandi-Nagar 1 (p. 59).
— Kadamattam (p. 61): *Église Saint-Georges*: Kadamattam 1 (p. 61); Kadamattam 2 (p. 62); Kadamattam 3 (p. 64).
— Kaduthuruthy (p. 65): *Église knanaya catholique syro-malabare*: Kaduthuruthy 1 (p. 65); Kaduthuruthy 2 (p. 66). *Église syro-malabare Sainte-Marie*: Kaduthuruthy 3a et 3b (p. 67); Kaduthuruthy 4 (p. 69).
— Kandanad (p. 70): *Église syriaque orthodoxe Sainte-Marie*: Kandanad 1 (p. 70); Kandanad 2 (p. 71); Kandanad 3 (p. 73); Kandanad 4 (p. 75).
— Karingachira (p. 77): *Église Saint-Georges*: Karingachira 1 et 2 (p. 77).
— Kattachira (p. 78): *Église Sainte-Marie*: Kattachira 1 (p. 78).
— Kayamkulam (p. 80): *Église Qadishapally*: Kayamkulam 1 (p. 80).
— Koratty (p. 81): *Église Sainte-Marie*: Koratty 1 (p. 81); Koratty 2 (p. 82).
— Kothamangalam (p. 84): *Église Mar-Thoma-Cheriyapalli*: Kothamangalam 1 (p. 84); Kothamangalam 2 (p. 85); Kothamangalam 3 (p. 87); Kothamangalam 4 (p. 88); Kothamangalam 5 (p. 89).
— Kottayam (p. 94): *Église Sainte-Marie Valiyapally*: Kottayam 1 (p. 94); Kottayam 2 (p. 96). *Église Saint-Thomas*: Kottayam 3 (p. 98); Kottayam 4 (p. 99). *Foyer Saint-Thomas*: Kottayam 5 (p. 101).
— Kudamaloor (p. 102): *Ancienne église syro-malabare Sainte-Marie*: Kudamaloor 1 (p. 102).
— Kuravilangad (p. 105): *Église syro-malabare Sainte-Marie*: Kuravilangad 1 (p. 105); Kuravilangad 2 (p. 107); Kuravilangad 3 (p. 113); Kuravilangad 4 (p. 118).
— Kuriachira (p. 120): *Église Mar-Mari-Šliḥā*: Kuriachira 1 (p. 120); Kuriachira 2 (p. 121); Kuriachira 3 (p. 121). *Église Mar-Poulose-Šliḥā*: Kuriachira 4 (p. 122).
— Kurinji (p. 124): *Église Saint-Pierre-Saint-Paul*: Kurinji 1 (p. 124).
— Kurupumpady (p. 127): *Église Mart-Mariam*: Kurupumpady 1 (p. 127).
— Manjinikara (p. 129): *Manjinikara Dayara*: Manjinikara 1 (p. 129); Manjinikara 2 (p. 130).
— Mannanam (p. 133): *Couvent Saint-Joseph*: Mannanam 1 (p. 133); Mannanam 2 (p. 135).
— Marotticha1 (p. 137): *Église Mar-Mattaï-Šliḥā*: Marottichal 1 (p. 137).
— Mavelikara (p. 138): *Maison natale de Mar Iwanios*: Mavelikara 1 (p. 138).
— Moozhikulam (p. 140): *Église Sainte-Marie*: Moozhikulam 1 (p. 140).
— Mulanthuruthy (p. 141): *Église Mar-Thomman*: Mulanthuruthy 1 (p. 141); Mulanthuruthy 2 (p. 145); Mulanthuruthy 3 (p. 148); Mulanthuruthy 4 (p. 149).
— Muttuchira (p. 151): *Église Saint-Esprit*: Muttuchira 1 (p. 151); Muttuchira 2 et 3 (p. 152).
— Nellikunu (p. 154): *Église Mar-Timotheos*: Nellikunu 1 (p. 154).

— Palai (p. 155): *Ancienne cathédrale Saint-Thomas*: Palai 1 (p. 155); Palai 2 (p. 157). *Musée diocésain*: Palai 3 (p. 158).
— Pallikara (p. 160): *Église Mart-Mariam*: Pallikara 1 (p. 160).
— Pampakuda (p. 161): *Église syro-orthodoxe Saint-Jean-l'apôtre*: Pampakuda 1 (p. 161); Pampakuda 2 (p. 163).
— Paravattani (p. 166): *Église Mar-Addai-Šliḥā*: Paravattani 1 (p. 166); Paravattani 2 (p. 168); Paravattani 3 (p. 169).
— Peechi (p. 170): *Église Mar-Ya'qub-Mpasqa*: Peechi 1 (p. 170); Peechi 2 (p. 171).
— Piravom (p. 172): *Église des Trois-Rois*: Piravom 1 (p. 172).
— Pummattam (p. 175): *Église de CMI Ashram*: Pummattam 1 (p. 175).
— Puthur (p. 177): *Église Mar-Besho*: Puthur 1 (p. 177).
— Rakkad (p. 178): *Église Sainte-Marie*: Rakkad 1 et 2 (p. 178); Rakkad 3 (p. 181).
— Ramapuram (p. 183): *Église syro-malabare Sainte-Marie*: Ramapuram 1 (p. 183).
— Thiroor (p. 185): *Église Mar-Yonan*: Thiroor 1 (p. 185); Thiroor 2 (p. 186); Thiroor 3 (p. 187); Thiroor 4 (p. 188). *Séminaire*: Thiroor 5 (p. 188).
— Thrissur (p. 190): *Mart-Mariam-Valiyapally*: Thrissur 1 (p. 190); Thrissur 2 (p. 191); Thrissur 3 (p. 192); Thrissur 4 (p. 194). *Église Mar-Yoḥannan-Ma'mdana*: Thrissur 5 (p. 194). *Église Mar-Augin-Thoovana*: Thrissur 6 (p. 195); Thrissur 7 (p. 196); Thrissur 8 (p. 197).
— Tiruvalla (p. 199): *Cathédrale syro-malankare Saint-Jean*: Tiruvalla 1 (p. 199); Tiruvalla 2 (p. 201); Tiruvalla 3 (p. 202); Tiruvalla 4 (p. 203); Tiruvalla 5 (p. 204). *Église Saint-Georges*: Tiruvalla 6 (p. 205); Tiruvalla 7 (p. 210).
— Tripunithura (p. 212): *Église Sainte-Marie*: Tripunithura 1 (p. 212); Tripunithura 2 (p. 213); Tripunithura 3 (p. 215). *Cimetière de l'église Sainte-Marie*: Tripunithura 4 (p. 217); Tripunithura 5 (p. 218); Tripunithura 6 (p. 220); Tripunithura 7 (p. 221); Tripunithura 8 (p. 222).
— Trivandrum (p. 225): *Cathédrale Sainte-Marie*: [Trivandrum 1]. Les auteurs ont omis de citer l'inscription.
— Vadakara (p. 226): *Église Saint-Jean-Baptiste*: Vadakara 1 (p. 226); Vadakara 2 (p. 226); Vadakara 3 (p. 228).
— Vallikadu (p. 229): *Vallikadu Dayara*: Vallikadu 1 (p. 229).
— Vettikal (p. 231): *Saint-Thomas Dayara*: Vettikal 1 (p. 231); Vettikal 2 (p. 233). *Séminaire théologique syro-orthodoxe patriarcal*: Vettikal 3 (p. 234).

Outre les lacunes mentionnées, le livre manque quelque peu de commodité dans son organisation. En tête du catalogue, se trouvent deux classements: le classement par districts (du nord au sud) (p. 11) et le classement par confessions chrétiennes (p. 12 et 13); trois cartes et la bibliographie. Ensuite, viennent l'introduction, quatre illustrations en couleur et le catalogue des inscriptions. À la fin du catalogue se trouvent différents index (noms des personnes, noms de lieux hors du Kérala, inscriptions datées, mots syriaques, les types d'inscriptions) et la table des matières. Je pense qu'il aurait été plus commode, dans ce cas-ci, de regrouper à la fin du recueil, les classements, les cartes et la bibliographie, de même que les illustrations en couleur.

Malgré les quelques remarques sur la présentation de l'ouvrage, l'intérêt du sujet est certain. Ce catalogue sur les inscriptions syriaques du Kérala éclaire un domaine peu connu; il rend compte de l'influence de la tradition syriaque sur les populations chrétiennes de l'Inde aux XIXe et XXe siècles.

A. Kaplan

De Salis, Miguel, *Concittadini dei santi e familiari di Dio: Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Prefazione di S.Em. Cardinale José Saraiva Martins, (Studi di teologia), EDUSC, Roma 2009, pp. 436, € 23,00.

The first qualification of the Church to enter 2nd and 3rd cent. creeds, as a reaction to Montanism and Gnosticism, was holiness. Indeed, office and holiness, in Gnosticism, were so closely aligned that only a few saints could qualify to teach. An up-to-date discussion of the Church's holiness that combines dogmatic and spiritual aspects of sanctity is still lacking, says M. de Salis (19f.), who proposes a historical-systematic study as a remedy. Methodologically, the history here proposed does not appertain to the literary genre of history of dogma, but is that historical knowledge indispensable for a more systematic presentation (22). Coming from a *consultor* of the Congregation for the Causes of Saints (as of 2002) and author of *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky* (2003; see review in Gregorianum 2006/1, 180-182), the present work raises expectations of combining theory and practice as well as blending insights from East and West.

The *historical part* gathers information in view of a synthesis. A first reference is the *De regimine cristiano* (1301-1302) of Blessed James of Viterbo, who defends Boniface VIII's Bull, *Unam sanctam* (28f.) and grounds Church holiness on the largesse of the gifts bestowed such as the Word of God, the sacraments and charisms (34). For James, to speak of holiness is in effect tantamount to speaking of the Church (35). With John of Torquemada (d. 1468), the first to compose a treatise of ecclesiology, "the origin of the holiness of the Church manifestly derives from the sacraments which gushed forth from Christ's pierced side" (46). We are close here to the common patristic tradition and far removed from sanctity as a "note" of the Church in post-Tridentine apologetics. It was cardinal Stanislaus Hosius (d. 1579) who first organized the four notes of the Church according to their order in the creed (58). In the Roman Catechism holiness manifests itself through holy things (67; cf. 70); yet de Salis fails to mention Peter Mogila (d. 1646) who, for all his nearness to Catholicism, did not accept the Latin variant *"credo ecclesiam"*, but *"credo in ecclesiam"* (cf. *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, texte latin inédit*, eds. A. Malvy & M. Viller, Paris 1927, 47, 55). Reacting to the enlightenment through romanticism John A. Möhler (d. 1838) attributes sanctity to the very nature of the Church as a divine-human organism (79, 81). For J. H. Newman (d. 1890), the notes address themselves to non-believers (93). In his struggle against rationalism (119), M. Scheeben (d. 1888) saw in Mary the prototype of the divinized Church (121). Besides, de Salis mentions, but without adopting, the distinction, found in the classical manuals of *De ecclesia* until the 1940s, between ontological sanctity

("of things"), and moral sanctity ("of persons"), also called, respectively, active and passive sanctity, the former being at the service of the latter (132f.). In J. G. Arintero, OP (d. 1928), sanctity's true ambiance is the spiritual life as such (143), which raises the question of the relationship between personal holiness and the Church, since personal holiness augments the very holiness of the Church (149). In turn, this reminds us of the universal call to holiness evoked by Vatican II (166). In the context of the relationship between structures and the Church's life, H. U. v. Balthasar (d. 1988) distinguishes between the Marian and the Petrine principles (177f.). Even then, in exhorting priests to holiness one must avoid Donatism (180f.). The question of sin and sanctity in the Church has received a variety of answers. Though K. Rahner's famous study of "The Holy Church of Sinners" received scant attention at Vatican II (182), he and Ch. Journet (d. 1975) took the question of sinners' belonging to the Church seriously (193); the latter does not, however, see eye to eye with Rahner (d. 1984) and propounds instead the formula: "the Church is not without sinners but she herself has no sin" (199f.). Criticizing Ps-Dionysius (5th- 6th cent.) for his insensitivity to sin in the Church (187f.), v. Balthasar speaks of the Church as *"casta meretrix"* (197). Likewise striking is Scheeben's formula that sin affects the Church's image and mission (205). After a useful synopsis of the theological panorama of the last forty years (224-34) de Salis points to the magisterium's insistence on the need to "purify memory" (244, 247), institutionalized with John Paul II's *"Novo Millennio ineunte"*. Vatican II fosters a change in the methodology; without blurring the distinction between objective and subjective aspects of sanctity, it takes as its point of departure the Bible and the experience of faith (252-54). By following exclusively the conceptual pair of weakness and indefectibility in talking of sanctity one is likely to overlook the multiple splendours of incarnations of divinized humanity (260f.).

The *second — systematic — part* starts with methodological issues of how to present Church holiness organically. Taking the experience of the faithful as point of departure, but not exclusively, the author examines how "Church" and "holy" are factually used (281f.). The language of Revelation is thus confronted with pastoral realities (283). The idea of the Church as a "perfect society", prevalent in the early 20th century, was superseded by Pius XII's *Mystici Corporis* (285f.). A comparison of contemporary Church life with that of the primitive Church reveals that the latter, too, was very much at grips with sin (291) — though, one may add, precisely the fact that the primitive Church had to face crises for which there were no precedents renders her "canonical" for all future ages. To say that the Church is holy means that she participates in the intimate life of the Trinitarian God, as M. Scheeben and E. Mersch (d. 1940) put it, though Mersch exaggerates when he calls the faithful, in the Church and together with the Logos, "co-inspirers" of the Spirit (303). Nonetheless, the differentiated relationship of each and every one of us to the three Persons of the Trinity, a reflection rendered possible after Vatican II shifted to personalist models, is at the roots of the mystery of personal holiness (303). Biblically, the Church's holiness must be understood in terms of alliance (Dt 4,34); in comparison with other people, Israel is God's own property, his *s^egullâ* and *nahălâ* (312). With the incarnation, this preferential track appertains to Christians, now called saints by vocation (Rm 1,7) (319). Sanctity becomes that complex of God's gifts for human beings and of the human responses to such gifts (321). Holiness in turn is basically defined in terms of the Church's relation to the Son and the Spirit (322).

Nonetheless, M. de Salis does not draw the conclusion that we have to abandon the current way of dividing holiness into objective and subjective; for all its limits, the distinction can still pay dividends. Rather, the author, wanting to promote the vision of the ontological gift (330), suggests complementing this distinction with that of "sanctity of gift" (*santità di dono*) and "sanctity of task" (*santità di compito*) (330, 408; for G.-L. Müller's and S. Dianich's contribution to the discussion of this distinction, see 254f.). A more comprehensive vision is needed in order to integrate the polarities of the Church's holiness on earth and in heaven (330) as well as evaluate theologically the distinction between objective and subjective holiness (332) and the partition of sanctity in being Church and acting as Church (340). To improve our ways of speaking about the sanctity of the Church (340) the author suggests speaking of holiness of life and the Church's profile ("volto", face) (342) and that God calls all his children to sanctity (346). Indeed, the universal call to holiness ultimately harks back to talk of "ontological sanctity" in confrontation with concrete givens of the holy life of the faithful (349). That sinners belong to the Church has been the Church's constant contention against Donatists, Cathars and Hussites (351); their belongingness may be justified on the formula that there are two types of holiness among the Church's members: either they are "already saints" or they are "on the way of being purified from their sins" (355). Among its consequences sin may be said to impede the Church from manifesting her sanctity and from exercising her mission (359). A difference in principle remains between Church holiness in time and in eternity (360). With J. Ratzinger may be said that to claim a holiness that is "everything or nothing" is to project an all too human perfectionism onto the Church (363). The benefits of the Church's salvific action concern primarily the communion of the faithful *in via* (374), a sanctification which depends on the way the community participates in the double modality of the unique priesthood in Christ (375). The author also discusses the place of the holiness of the Mother of God in the Church (cf. LG 39), (383f.). When in the Conclusion the author states that sanctity enters with the incarnation and Pentecost (405), this phrase does not preclude the presence of pagan saints in the Old Testament, a theme already developed by J. Daniélou (d. 1974). But M. de Salis writes on sanctity from an *ecclesiological* point of view, not on sanctity in general. To conclude: whereas many of the theologians studied would identify sanctity in terms of its subjective or objective aspects, the author would rather locate it as gift and sanctifying mission in the Church (408).

The present work thus offers a wide spectrum of ideas on the Church's holiness and there is a laudable effort at synthesis. The East may not seem at first blush to shine with its presence, but many positions hark back to the Fathers, and experts of the Eastern Church are discussed, including one-time professors of the Pontifical

Oriental Institute, Rome, such as M. d'Herbigny ([d. 1957], 134-138), St. Tyszkiewicz ([d. 1962],174-176) and G. Dejaifve ([d. 1982], 262, 417). Nonetheless, de Salis does not discuss quite a number of Eastern authors, such as Stefan Zankov (d. 1965) with his idea that the Church is holy because Christ is holy, in other words, the *Christological* interpretation of the four notes. M. de Salis himself contends that to say that the Church sanctifies is to refer to the communion of saints *in via*, as LG 10 and 11 put it (375), and this on all three levels: (a) sacramental action properly so called (375), (b) the sanctifying action of the Church which revolves around the sacraments and especially the eucharist, but which aims at activating more the prophetic and regal offices of the Christian than, strictly speaking, the sacramental life (377), and (c) living one's normal life as a Christian in the world but with an eye to one's mission of passing on the Gospel and regain the world for Christ (377). This is in itself an interesting and sufficiently comprehensive suggestion, even if the author fails to exploit fully one of his own excellent suggestions, namely that sanctity is given in a study that elaborates both dogmatic and spiritual insights, but then in unison! As it stands, the work may be recommended to both Eastern and Western theologians in view of the enormous historical material it elaborates, and we may be grateful, too, for its sustained attempt at synthesis.

E. G. Farrugia, S.J.

AL GHAZÂLÎ, Abû Ḥâmid, *Maladies de l'âme et maîtrise du cœur.* Livre XXII de l'«Iḥyâ' 'Ulûm al-dîn» intitulé: «Livre de la discipline de l'âme, de l'éducation des comportements moraux et du traitement des maladies du cœur». Préface par Maurice BORRMANS, Introduction, traduction et notes par Marie-Thérèse HIRSCH (Patrimoines: Islam), Les Editions du Cerf, Paris 2007, pp. 192, € 32,00.

Questo volume contiene una traduzione francese, integrale e annotata, del Libro XXII del capolavoro di Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Iḥyâ 'Ulûm al-dîn*. Dopo una prefazione dell'islamologo Maurice Borrmanns sulla vita e la produzione letteraria di al-Ghazâlî e in particolare di questa *Rinascita delle scienze religiose* che fa pensare a quanto lo stesso Ghazali assicurava che all'inizio di ogni secolo dell'egira Iddio manda qualcuno a rinnovare la convinzione dei fedeli musulmani. Un Avant-propos di Marie-Thérèse Hirsch fa la storia del suo lavoro presentato alla facoltà di lettere di Aix-en-Provence sotto la guida del Prof. Alfred-Louis de Prémare. La Hirsch firma pure l'Introduction di 14 pagine su Ghazali e le sue opere e in particolare sulla Ihyâ, della quale sunteggia, nelle pagine 30-48 dell'Introduction, il contenuto di tutti i quaranta libri che la compongono. Si sofferma poi, in una sintesi più dettagliata, sul Libro XXII nelle pp. 48-60 dell'Introduction. La traduttrice e curatrice spiega questa sezione del capolavoro ghazaliano commentandone il titolo: "Disciplina dell'anima, educazione del proprio comportamento e cura delle malattie del cuore". E approfondisce questo titolo attingendo a un altro scritto di Ghazali, La salvezza dello smarrimento, detto anche Le confessioni di Ghazali, che descrive il Libro XXII, "Come togliere gli ostacoli personali e come purificare dai difetti il proprio carattere" Avere un buon carattere è base della propria formazione le cui virtù fondamentali sono la sapienza, il coraggio, la moderazione e l'equità, mentre le categorie di molti uomini sono spesso mancanza di saggezza e ignoranza della differenza fra bene e male.

Il testo del Libro XXII, tradotto e commentato dalla Hirsch, si trova nelle pp. 61-174, iniziando con il Preambolo per finire con l'ultimo e undecimo exposé o capitolo del Libro prescelto. Le pp. 175-192 contengono l'indice delle citazioni coraniche (p. 175), l'indice analitico dei nomi di persona (pp. 177-178), l'elenco di traduzioni totali o parziali di *Iḥyâ 'Ulûm al-dîn* (pp. 179-187), una breve bibliografia selettiva (pp. 189-190) e l'indice del volume (pp. 191-192).

Maurice Borrmans nella Prèface afferma che il cristiano scopre in questo testo del famoso Ghazali dei passi nei quali Gesù è presentato quale maestro spirituale. Questo fatto potrebbe preparare il terreno a qualche dialogo positivo nella storia dell'esperienza religiosa (p. 9). Ma anche senza ricorrere a una letteratura islamica che cita detti di Gesù, la lettura di pagine del capolavoro di Ghazali scopre analogie con l'ascesi e la spiritualità cristiana.

"Per conoscere i propri difetti, scrive Ghazali, ci sono quattro esercizi da praticare: il primo, scegliersi un direttore di coscienza; il secondo, cercarsi un amico fedele; il terzo, trarre proftto da quanto dicono di te i tuoi nemici; quarto, frequentare gli altri, ma chiedere conto a se stessi" (pp. 117-120). "Tre sono i nemici dell'uomo: il mondo; il demonio e la propria anima" (p. 26). Un altro principio, non solo musulmano, che suppone un certo purgatorio e ricorda i binari degli esercizi spirituali ignaziani: quattro categorie di uomini: 1) chi è assorbito dal pensiero di Dio; 2) chi è infatuato del mondo; 3) chi è attirato dal mondo e dalla religione, ma la religione vince e lui dovrà purificarsi con il fuoco; 4) chi è assorbito dal mondo e dalla religione, ma il mondo vince e lui passerà nel fuoco un tempo più lungo (pp. 129-130). Termino con i dieci segni di buon carattere tra i quali leggo anche *el presupuesto* ignaziano: 1) evitare discordie; 2) agire con equità; 3) non occuparsi degli errori altrui; 4) non aggravare il lato appariscente di azioni colpevoli; 5) cercarne le scuse; 6) sopportare i mali; 7) attribuire la colpa a se stesso; 8) cercare unicamente i propri difetti e non quelli degli altri; 9) avere un volto benevolo con i piccoli e con i grandi; 10) essere sereno nel tratto con i subalterni e con i superiori (p. 144). Come sarebbe migliore la vita se si praticassero questi consigli di al-Ghazali.

V. Poggi, S.J.

HORBAL, Bogdan, *Lemko Studies: A Handbook* [East European Monographs], Carpatho-Rusyn Research Center, New York; Columbia University Press (distributed by), New York 2010, pp. 706, $ 65.00.

I Lemki, uno dei gruppi ruteni abitanti nei Carpazi, dimoravano da secoli nei quasi immutabili terreni dislocati fra i territori polacchi e quelli slovacchi. Negli anni venti del secolo scorso furono divisi dalla frontiera polacco-cecoslovacca. A partire da quel periodo la storia dei Lemki in Polonia si è sviluppata secondo un

ritmo, abbastanza differente da quello che è caratteristico di altri gruppi ruteni dei Carpazi.

Questa è la storia di un popolo che fra le due guerre mondiali contava più di 150.000 persone, allontanate negli anni 1944-1947 dal loro territorio etnico dei Carpazi. Tali "espulsioni", prima nella Repubblica Socialista Sovietica Ucraina e poi nei Territori Occidentali della Polonia (chiamati anche "Territori Recuperati"), a cui si opponevano i Lemki, è un fatto che ha determinato la loro storia più recente.

Il loro territorio (chiamato nella lingua polacca "Lemkowszczyzna", in ruteno "Lemkovščyna" oppure "Lemkovyna" e in ucraino "Lemkivščyna"), essendo il cuneo della colonizzazione rutena tra le culture slave occidentali, era soggetta agli influssi di tali culture. I Lemki, che preferivano definirsi "Ruteni" (*Rysnaky*), si difendevano da questi influssi attraverso il loro conservatorismo e la non-accettazione passiva di fronte alla dominante cultura polacca, alla religione romano-cattolica e agli orientamenti politici filoucraini. La causa e nello stesso tempo la conseguenza di tale atteggiamento era il caratteristico tipo di mentalità dei Lemki chiusa a qualsiasi "novità", il tradizionalismo e il forte attaccamento alle proprie sacralità, ossia la loro fede, lingua e terra natale — i Carpazi.

La storia dei Lemki e, in particolare, la loro sopravvivenza etnica e religiosa viene trattata, dunque, da Bogdan Horbal, anch'egli Lemko, nella sua pubblicazione *Lemko Studies: A Handbook* di 706 pagine, dedicata a sua moglie Danuta.

Lo studio dello storico B. Horbal (nato in Polonia e trasferitosi nel 1990 negli Stati Uniti, dove lavora presso la New York Public Library) è composto di 4 parti, contenenti 44 capitoli ed un'appendice. Nella prima parte l'autore presenta una vasta bibliografia, cioè gli studi (le pubblicazioni), il materiale d'archivio, i periodici e, infine, i siti internet. La fonte primaria è costituita, come sottolinea lo stesso autore, da materiale d'archivio, e fra questo dal materiale custodito negli archivi statali in Polonia, per esempio: nell'Archivio Statale di Cracovia, nell'Archivio degli Atti Nuovi a Varsavia e soprattutto nell'Archivio Statale di Przemyśl, dove si trova la più grande raccolta di materiale riguardante sia l'Amministrazione Apostolica della Lemkowszczyzna sia la Diocesi greco-cattolica di Przemyśl.

Rimanendo nell'ambito del materiale degno di nota dobbiamo costatare che, purtroppo, l'autore non fa nessun riferimento ai numerosi scritti di grandissimo valore di Ioan Poljanskyj (Jan Polański), Vicario Capitolare della "sede vacante" dell'Amministrazione Apostolica, che si trovano presso la collezione privata di Eugeniusz Senko (autore di alcune pubblicazioni sulla Lemkowszczyzna, e in particolare sull'Amministrazione Apostolica, dove inserisce il materiale di Poljanskyj), riguardanti non solo l'Amministrazione Apostolica ma anche la situazione religioso-politico-economico-sociale della stessa Lemkowszczyzna e dei Lemki.

Un'altra miniera di informazioni utilizzate da Horbal, che vogliamo qua menzionare, sono i periodici, sia secolari che religiosi, pubblicati in varie lingue e in varie parti del mondo. Fra questo materiale l'autore inserisce le "Notizie dell'Amministrazione Apostolica della Lemkowszczyzna" (*Visti Apostolskoji Administraciji Lemkivščyny*), pubblicate negli anni 1935-1941. Non ci risultano, però, inserite le "Notizie del Vicariato Generale dell'Amministrazione Apostolica della Lemkowszczyzna" (*Visti Heneralnoho Vikariatu Apostolskoji Administraciji Lemkivščyny*), pubblicate nel 1945.

La seconda parte del suo studio, è dedicata in dettaglio alla questione riguardante la regione della Lemkowszczyzna. Tratta, dunque, del suo territorio, riportando le varie denominazioni della regione ("Lemkowszczyzna", "Lemkovščyna", "Lemkovyna", "Lemkivščyna"), enumera le città, parla della geografia, geologia, della questione del clima, flora, fauna e infine della protezione della natura e del turismo.

La terza parte riguarda la questione della popolazione stessa. Qui l'autore si occupa del numero dei Lemki, dell'onomastica, della denominazione del popolo lemko, dei nomi propri e delle denominazioni topografiche come pure tratta delle questioni concernenti la lingua, soprattutto quella parlata. Nella stessa parte dello studio viene toccato il problema della letteratura e della cultura del mondo lemko, nel senso lato della parola. Un altro tema presentato nella terza parte della pubblicazione è la questione della religione e della vita religiosa, incentrandosi in modo speciale su tutta la questione concernente il "ritorno" dei Lemki all'ortodossia, l'erezione dell'Amministrazione Apostolica della Lemkowszczyzna, avvenuta nel 1934 ed il suo ruolo nel fermare o almeno frenare l'abbandono della Chiesa greco-cattolica. L'autore parla anche della liquidazione delle strutture ecclesiastiche greco-cattoliche nel territorio della Polonia, avvenuta con la conclusione della seconda guerra mondiale e con l'ascesa del nuovo sistema politico, cioè quello comunista. In questa parte l'autore si sofferma pure al problema dell'emigrazione dei greco-cattolici nell'America del Nord, cioè negli Stati Uniti e nel Canada, analizzando le questioni soprattutto religiose da affrontare nella nuova patria.

La quarta parte, cioè l'ultima dello studio di Bogdan Horbal è dedicata alla storia generale dei Lemki e della Lemkowszczyzna, sin dall'epoca preistorica, per poi soffermarsi in modo particolare nel periodo fra le due guerre mondiali. In questa sezione l'autore parla della creazione e del ruolo delle due repubbliche, esistenti negli anni 1918-1921 nel territorio della Lemkowszczyzna: la Repubblica di Komańcza (*Komančanska Respublyka*), dove dominava l'orientamento ucraino e la Repubblica Nazionale Rutena (*Russka Narodna Respublyka*), dove dominava l'orientamento vecchio russo.

Dopodiché l'autore passa al periodo della seconda guerra mondiale e della vita dei Lemki sotto l'occupazione tedesca per passare alle deportazioni dei greco-cattolici, dunque anche dei Lemki, negli anni 1944-1946 in Ucraina, soffermandosi pure sulla loro vita in quella nuova patria. Bogdan Horbal parla anche della deportazione dei Lemki nei territorio della Polonia occidentale e settentrionale, effettuate nel 1947, nell'ambito dell'Azione "Wisła".

Il libro si conclude, sempre nella quarta parte, con un'analisi dell'attuale situazione politica e culturale dei Lemki nella Polonia democratica.

In seguito alla risoluzione della Segreteria del Comitato Centrale del Partito Operaio Unificato Polacco approvata nell'aprile 1957, una parte dei trasferiti poté ritornare nelle terre natie. In virtù di detta risoluzione, negli anni 1957-1960 tornarono circa 350 famiglie di Lemki, soprattutto nei territori del distretto di Gorli-

ce. Migliaia di domande di ritorno nelle terre natie furono rifiutate dalle autorità polacche con la motivazione che le fattorie e gli edifici erano stati già occupati. Il numero delle partenze sarebbe stato molto più alto, se le autorità statali nei territori del nord-ovest e sud-est della Polonia non avessero frenato le partenze e coloro che desideravano ritornare avessero avuto la possibilità di recuperare i beni che una volta possedevano. Alcuni dei trasferiti, avendo anche questa possibilità, consapevolmente vi rinunciavano, temendo difficoltà per l'organizzazione delle nuove dimore e i rapporti interpersonali nel nuovo ambiente sociale. C'erano anche persone la cui posizione economica, sociale e culturale, raggiunta nei territori occidentali e settentrionali della Polonia, consideravano come un successo e perciò preferivano rimanervi, costruendovi la loro nuova vita.

Il 1° ottobre 2001 la Corte Suprema Amministrativa di Varsavia ha esaminato per la prima volta la questione della restituzione dei beni confiscati ai Lemki in seguito alla loro deportazione dai Carpazi ai Territori Occidentali della Polonia, nell'ambito dell'operazione "Wisła" del 1947. La Corte Suprema Amministrativa ha riconosciuto che la confisca dei beni ai Lemki nel 1947 fu compiuta in aperta violazione della legge.

Concludendo vogliamo brevemente sottolineare che lo studio-manuale di Bogdan Horbal è certamente l'unico, fin'ora, dove viene trattata nel suo insieme tutta la storia dei Lemki e della loro terra — la Lemkowszczyzna da vari punti di vista, cioè etnografico, culturale, religioso, politico, ecc.

E. Senko, S.J.

KUZHINAPURATH, Thomas, *Salvific Law, Salvific Character of CCEO: an Historical Overview*, MS Publications, Thiruvananthapuram 2004, revised ed., 2008, pp. xi + 212, Rs. 100.00.

Discussing law will yield its meaning more completely and will help people grasp its spirit and observe it with greater interior freedom. The author of the present book applies this insight in his attempts to bring out one of the most fundamental characteristics of canon law, namely, its salvific nature.

The church has an end and the means to realise that end. One of its means is Church law (p. 17), which is and should always be conformable to its nature, mission and end. In other words, the means which the Church employs to attain its end have the same purpose as that of the Church. The Church's mission is necessarily salvific, and its law must enhance the fulfilment of that mission. This book highlights the intention of canon law to help "the Christian faithful to lead a life which is oriented towards the ultimate communion with God" (p. v). If the sacred purpose of canon law is kept in mind while legislating and applying it, it can be an instrument of salvation.

All laws in the Church should be a specification of the supreme law of love given by Jesus Christ. Setting the supreme law clearly as the goal of all Church laws, the author examines whether other laws really lead us to live the supreme law. He comes to an affirmative conclusion. Church law has a salvific nature: "Since the Church is the sacrament of salvation, its law ... [is] true indicator to the mystery of salvation" (p. 2). The salvific nature of Church law originates from the salvific character of the Church itself, and this latter has its origin in the salvific will of God, its founder.

In the first chapter the author explains the concept of law from the point of view of salvation. Salvation is fundamentally connected with the possession of the Spirit. "The possession of the Spirit and one's relationship with Christ through the Sprit" are the necessary elements of salvation (p. 13). The Spirit is that force or reality which leads man to his ultimate goal, Christ (p. 13).

The central theme of research is presented in the third and fourth chapters. It is based on the canons on the Eucharist and on terms such as *salus, salus animarum* and *aequitas*. The author makes a detailed study of the salvific character of CCEO. Considering the centrality of the Eucharist in the Church life, CCEO gives sufficient importance to the discipline which regulates the celebration of this sacrament. These norms are intended to promote a graceful and worthy celebration of the Eucharist; and such a celebration is salvific. Therefore the norms which help such a celebration have also a salvific intention. The canons on other sacraments, applying the same criterion, can also be considered instruments of salvation. Evangelisation is a call to lead a holy life according to the values of the gospel. Thus the canons which govern this activity have a salvific aim.

Various titles and sections of CCEO contain canons which aim to guide the faithful to salvation. The main aim of the penal law is not condemnation of the culprit, but rather his conversion. This fact confirms the salvific dimension of CCEO. The book highlights many of these canons and explains them from the point of view of the CCEO canons' salvific dimension. Certain canons of CCEO specify that the principle of *salus animarum* is to be kept in mind in the application of law. The author dwells on this oft-ignored theological principle (pp. 128-134) and sees in its use and application in the code an explicit attempt to prepare the faithful to strive to attain eternal life. The explicit and implicit canonical provisions of CCEO for the good of the person are interpreted as care taken for *salus animarum*. Viewing the code from that angle, the author affirms the salvific dimension. He concludes, "... law is an instrument that enables man to achieve his final goal, the salvation brought by Jesus Christ" (p. 178).

The book tries to understand the concept of law from the philosophical point of view, and to apply that concept to the major legal systems of the world. The author highlights and illustrates the sacred purpose of canon law, and warns against possible abuses underlying its literal application.

The rather detailed analysis of the concept of salvation based on the bible and on early Christian documents makes the work useful to a student of theology. A presentation of the sources of the CCEO helps to form an idea about these sources without having to go to different books. The table giving the ancient Eastern sources of the four *motu proprio* (the previous Eastern code) is also helpful (pp. 58-59).

The style is so simple that even a person without a special formation in canon

law can read and understand the book. It explains in simple terms the meaning of key terms useful to understand canon law. Therefore it can be used as a handbook for those who wish to acquire an introductory knowledge of canon law in some depth. Those who have advanced in the field can also find useful information and further clarification of certain concepts, including an overview of the history of codification.

There are some imprecise expressions which can be considered secondary. However, the book's utility prevails over the small imperfections. As the major archbishop wishes in his "Blessing", may this book serve to "enlighten the legislators, judges and followers of ecclesiastical law"! (p. v).

S. Kokkaravalayil, S.J.

Moolakkatt, Mathew, *The Book of Decrees of Mar Mathew Makil. A Historico-Juridical Study* (Syrian Churches Series XXI), Published by Revd Dr George Karukaparambil, Bangalore 2009, pp. xxxii + 452, Rs. 400.00, US$ 10.00.

Mar Mathew Makil formulated a code of canons for the governance of his vicariate (Changanacherry) which became the first code of canon law promulgated in the Syro-Malabar Church after the ritual separation (p. 412). The original title of the code in Malayalam is *Decrethupusthakam*, which, translated into English, becomes *Book of Decrees* (p. xii). It was promulgated on 21 September 1903. The *Book of Decrees* contains norms and doctrine on the rights and duties of the Christian faithful, on the priests and other clerics, on priestly training, on the teaching mission of the Church, on the sacraments and on governance in the Church.

Mathew Moolakkatt picks up the themes of the *Book of Decrees* and systematically presents the norms regarding them together with brief references to their Malabar, East Syrian and Latin canonical sources. This method helps the reader to become acquainted with the norms contained in the *Book of Decrees*. The reference to the sources of the norms usefully points out to scholars how much the *Book of Decrees* depends on the Statutes of Mellano and prior legislation. In addition, the work of Moolakkatt contains a foreword by Mgr. Jacob Kollaparambil, an elaborate bibliography and a useful index.

The author of the present book makes known a nearly hidden treasure in the Malabar Church. The worth of the *Book of Decrees* can be appreciated fully when we become familiar with its contents in the context of the historical period. It was prepared and promulgated at a time before any work on the code for the entire Catholic Church had begun.

The immediate historical context, which demanded the codification and promulgation, is explained well in the first part of the book. In the absence of a common code for the Eastern Catholic Churches, after the First Vatican Council many of those Churches set about making their own code to facilitate their governance. Not having a common head for the Syro-Malabar Church, each of the three Apostolic Vicars had to address the need of preparing a code for his vicariate (pp. 364-345).

The primary aim of the *Book of Decrees* was to fulfil the immediate pastoral needs of the Vicariate of Changanacherry (p. 85).

Going through the second chapter the reader already gets a preview of the *Book of Decrees* along with an outline of all its chapters.

Moolakkatt refutes the often-heard judgement that the *Book of Decrees* is a copy of the *Statutes of Mgr. Mellano*, Archbishop of Verapoly (pp. 67-69).

The author notes, "Although the legislation of Mar Makil resembles much the earlier legislations, a peculiarity to be noted in the Decree is that it gives special attention to the socio-cultural milieu in which the Christians lived" (p. 166). Unlike the previous legislators, who were all missionaries, Mar Makil had the advantage of knowing the socio-cultural milieu of the faithful from within. This knowledge helped him, without doubt, to be more effective in the act of legislation.

The words of the publisher reveal the book's usefulness: "I am sure that the light which Mar Mathew Moolakkatt sheds through his study on the first code of canon Law — the *Decrethupusthakam* — The Book of Decrees, gives wider knowledge and insight not only on Canon Law but also of the initial historical background and settings of the Archeparchy of Changanacherry under the leadership of Mar Makil and of the Malabar Church at the turn of the 19th and the beginning of the 20th century. The author through this study makes a remarkable contribution to the corpus of Canon Law of the Oriental Churches, of the Syro-Malabar Church in particular" (p. xiv).

The *Book of Decrees*, as it is presented by Moolakkatt, is useful not only from canonical point of view, but also from a historical angle, because it presents clearly certain Malabar Catholic customs, theology and thought patterns of the time. Moolakkatt demonstrates that Catholic (East Syrian, Malabar and Latin) and non-Catholic (practices of Kerala civil society) elements are woven into the norms of the *Book of Decrees*.

The process of gradual Latinisation introduced in the Law of Thomas is briefly explained (pp. 74-86). According to the author, the introduction of Latin customs in the Vicariate of Changanacherry through the *Book of Decrees*, served to enrich the traditions of this vicariate "with acceptable adaptations that would enable the Malabar Church to meet the needs of the times in a fruitful manner" (p. 154).

Although Moolakkatt identifies parallels in the norms and the doctrine of the *Book of Decrees* and of the CCEO, he correctly does not claim that the former was a source of the latter.

In the general conclusion, Moolakkatt finds that "the *Book of Decrees* has remained faithful to the Law of Thomas, the main thread of the canonical tradition of the Syro-Malabar Church." Then he makes a relevant observation: "The flexibility in adapting itself to the needs of times can be said to be one of the important features of the Law of Thomas." He illustrates this point by saying, "In the pre-Portuguese period, the Law of Thomas enriched itself drawing much from the East Syrian juridical developments. During the period of Latin jurisdiction, the Law of Thomas adopted many of the canonical developments in the Latin Church. It was up to the indigenous bishops to see that none of these adoptions suffocated

the growth and harmonious development of the Law of Thomas." Understanding the Law of Thomas from this angle, he concludes, "The Book of Decrees seems to have succeeded in keeping up to this responsibility" (p. 417). This observation on a feature of the Law of Thomas helps to shed the conception of that Law as a static document. A fuller understanding of the concept of the *Law of Thomas* needs further clarification. This Law is a not a set of laws like a code. Evidently this Law includes the discipline of the St Thomas Christians. Yet discipline is only one of the constituent elements of that Law. Today the Law of Thomas can better be understood as *rite*. The rite of a Church comprises its theological, liturgical, spiritual and disciplinary heritage. We could say that for the Syro-Malabar Church the Law of Thomas is its theological, liturgical, spiritual and disciplinary heritage.

Moolakkatt studies the *Book of Decrees*, applying scientific criteria and highlighting the book's merits. His presentation develops in the reader a desire to know the *Book of Decrees* from a closer angle.

S. Kokkaravalayil, S.J.

O'Mahony, Anthony (edited by), *Christianity and Jerusalem: Studies in Modern Theology and Politics in the Holy Land*, Gracewing, Herefordshire 2010, pp. 326, £ 20.00.

Il curatore di questa opera collettiva, Anthony O'Mahony, specialista nella tematica religioso-sociale odierna di Gerusalemme, introduce alla lettura di dodici contributi di un incontro tenuto a Londra.

Il primo saggio, "Contemporary Jewish Israeli Views on Christianity and Christians", è del sudafricano David Neuhaus che, fattosi gesuita, non ha dimenticato le sue radici ebraiche e coglie le difficoltà di chi ha la cittadinanza dello stato di Israele ma è classificato cittadino non ebreo. Di lingua nativa inglese, Padre Neuhaus legge e parla l'ebraico moderno, il francese e l'arabo, insegna nella università di Betlemme e nel Seminario Patriarcale. Non nasconde l'affrontarsi delle tre religioni, ebraica, cristiana e musulmana, sulla sacralità della Città Santa, ma non perde fiducia in un futuro migliore. Le sue rifessioni si basano su realtà concrete. Il suo scritto si chiude con le parole pronunciate da Giovanni Paolo II durante la visita alla sede del Rabbino capo di Gerusalemme: "Dobbiamo fare insieme molto per la pace, la giustizia e per un mondo più umano e fraterno. Voglia il Signore del cielo e della terra aiutarci ad aprire una nuova era di rispetto e di collaborazione per il bene di tutti".

Il secondo contributo, "Hebrew Catholicism in Modern Israel" riguarda un fenomeno di limitata proporzione ma degno di essere valutato. Ne tratta Leon Menzies Racionzer, personaggio riuscito nel commercio, che scrive una tesi dottorale su chi vuol essere insieme ebreo e cattolico in Israele e usa la tavolozza per contestuarlo pittoricamente. (Suo è il crocifisso alla Dalì che sovrasta gli edifici sacri più famosi della Città Santa, riprodotto sulla copertina del volume.) Chi sono certi "cattolici ebrei" cittadini di Israele? Sono membri della *kehilla*, lontana erede della prima comunità cristiana di Gerusalemme, convertita dall'ebraismo. Oggi, un vescovo ausiliario del Patriarca Latino di Gerusalemme si prende cura di tali cattolici che usano l'ebraico nella preghiera privata e nella liturgia.

Il terzo contributo "The *Intifada* and Palestinan Christian Identity", del gesuita statunitense Drew Christiansen, fa tesoro di anni in cui ha studiato questa sfida non violenta al governo israeliano. È la presa di coscienza di palestinesi che chiedono giustizia. Risultato dell'intifada è l'affiatarsi tra loro dei cristiani palestinesi, cattolici, ortodossi e protestanti. Le occupazioni militari israeliane hanno provocato una fuga cristiana dalla Palestina, mentre cresce il numero di immigrati ebraici. C'è il rischio che l'intifada faccia diminuire i pellegrini in Terra santa con relativa crisi dell'economia. A differnza dei musulmani palestinesi, più numeroso dei palestinesi cristiani, (la natalità della popolazione islamica è quattro volte più alta della cristiana) i palestinesi cristiani devono apertamente dissociarsi dalla crociate medievali, dall'imperialismo colonialista e proclamare agli Ebrei di non essere affatto colpevoli dell'*olocausto*. L'intifâda ha un rilancio nel 1997, quando il prelato palestinese Michel Sabbah diviene patriarca latino di Gerusalemme. Un'altro salutare arricchimento per i cristiani di Palestina è l'annuale sinodo di patriarchi e vescovi cattolici d'Oriente, con osservatori di Chiese non cattoliche. I palestinesi cristiani rinfacciano incoerenze al governo israeliamo. Pretende di essere laico separando politica e religione, ma distingue sudditi ebrei e non ebrei. Un cittadino per essere ebreo deve essere di madre ebrea. Altrimenti è "israeliano non ebreo" e perciò discriminato. Eppure i sudditi cristiani gestiscono in Palestina scuole e ospedali migliori di opere educative e sanitarie gestite da non cristiani. Il vescovo cattolico Elias Chacour, che chiama "fratelli semiti" ebrei e arabi, ha creato e gestisce una ammirevole scuola media superiore.

Il quarto contributo, "Palestinian Christians and Liberation Theology", è di Leonard Marsh, prete anglicano che opera in una parrocchia di Londra. Si occupa di teologia della liberazione. Ricorda che Michael Prior ha accusato il governo di Israele, della distruzione di 400 villaggi arabi con l'esodo di 700.000 palestinesi. Venti anni più tardi, la guerra dei sei giorni del 1967 costringe all'esodo altri 300.000 palestinesi. Marsh dichiara la liberazione dei palestinesi distinta da quella dell'America Latina, del Sudafrica e degli Stati Uniti. È il sogno di affrancarsi da un Sionismo, sostenuto anche dall'Occidente, che priva i palestinesi arabi di libertà e di pace. Marsh, a sostegno della teologia palestinese della liberazione, si appella a teologi anglicani, come Naim Ateek e Kenneth Cragg. Di Cragg riporta le testuali parole: "Dobbiamo comprendere la mistica avversa che ispira i Sionisti e li condiziona; cioè l'interpretazione del'Antico Testamento circa la Terra Promessa, spesso condivisa da cristiani occidentali. Tale mistica dovrebbe essere demitizzata ed equilibrata da più prosastiche idee di giustizia e di pace. Ecco, per l'anima palestinese, il cuore del problema, che tocca le aree più intime dell'esegesi e della teologia biblica" (K. Cragg, *The Arab Christian*, London 1992, 235 citato qui a p. 88).

Il quinto saggio, di Sotiris Roussos, "The Greek Ortodox Patriarchate of Jerusalem: Church-State Politics in the Holy Land" si concentra sui rapporti della Chiesa ortodossa di Palestina con i Luoghi Santi. Dal secolo XVI il patriarca ha sede a Gerusalemme, per seguire quei Luoghi da vicino. La sua Chiesa ha una gerarchia

grecofona. Secondo la tradizione vescovi e patriarchi sono scelti fra monaci, quindi non sposati, mentre i presbiteri possono sposarsi e per la maggioranza sono arabofoni come i fedeli. Questa Chiesa abita nella "Casa dell'Islam", dove ogni comunità cristiana è riconosciuta secondo la figura giuridica della protezione o *dhimma*. Israele congela in proposito lo "statu quo" pattuito al congresso di Berlino nel 1878. Ci sono frizioni fra il Patriarca Ecumenico, la confraternita monastica che gestisce il patrimonio, il Patriarca di Gerusalemme, lo zar di tutte le Russie e il popolo ortodosso arabofono. Il patriarca di Gerusalemme Cirillo è deposto dal Sinodo. La Porta ne riconosce la deposizione e concede il firmano al nuovo patriarca Procopio, scelto fra i monaci della confraternita. La Porta preferisce i Greci alla Russia, che si attribuisce la protezione di tutti gli Ortodossi dell'impero ottomano. Reagiscono anche i Greci ortodossi del patriarcato di Gerusalemme, proclamando la Terra Santa loro patria, sotto la bandiera del giornale *Filastin* che attacca patriarca e console Greco: la Palestina è patria comune di arabi, cristiani e musulmani. Dopo la guerriglia e il terrorismo sionita nasce lo stato d'Israele nel 1948. Il Patriarcato di Gerusalemme si mantiene ambiguo con il nuovo stato, come lo era con il mandato britannico. Nel 1967 la guerra dei sei giorni ravviva anche nei cristiani il desiderio della libertà. George Habbash crea il fronte popolare per la liberazione della Palestina, attingendo al nazionalismo arabo, alla religione cristiana e alla cultura islamica. L'occupazione israeliana della Striscia di Gaza sollecita la reazione dei cristiani arabi che si dichiarano per un nazionalismo laico. La vittoria del Likud nelle elezioni del 1977 porta con sé il programma di aumento del numero degli ebrei in Gerusalemme. Si tratta di acquistare terreni in aree fabbricabili per costruirvi abitazioni, anche in contrasto con il Processo di Oslo. Arrivano, in conseguenza, proteste di Arafat e dei fedeli del Patriarcato di Gerusalemme. Questi ultimi temono che il Patriarcato venda al governo aree fabbricabili. Infatti il Patriarcato, dopo lo stato israeliano, è il maggiore proprietario terriero. Contemporaneamente cresce il numero di palestinesi musulmani e cristiani che lasciano il suolo israeliano verso la Giordania e il Libano, oppure verso l'Europa o le Americhe. Nel Patriarcato, tra gerarchia e popolo, l'una grecofona e l'altro arabofono, serpeggia la tendenza all'arabizzazione, cui si oppone il governo di Israele. Quando nel 2001 muore il patriarca Teodoro e si prepara l'elezione di un successore, gerarchia ortodossa e governo israeliano temono l'elezione di un arabo come è successo per il Patriarca latino di Gerusalemme, che ha scelto l'arabo palestinese Michel Sabbah. Il governo si oppone a questa eventualità, e pone il veto su cinque candidati fra i quali è compreso il metropolita Ireneo, in realtà eletto. Gli elettori infatti votano in territorio giordano dove non c'è nessun veto. Il governo israeliano tarderà due anni a confermare l'eletto. L'A. accenna pure a interferenze della Chiesa di Grecia, specialmente da parte dell'arcivescovo Christodoulos. Il patriarca ecumenico convince Ireneo alle dimissioni e al suo ritorno in monastero come semplice nonaco. L'A. conclude che il cristiano palestinese non ha sufficiente rispetto per la simbologia e l'importanza strategica della Terra Santa e sopporta con difficoltà la tradizione greca ortodossa.

Il sesto intervento, "Indigenisation and contextualization — the example of Anglican and Protestant Churches in the Holy Land" è di Michael Marten, specialista delle attività missionarie inglesi e scozzesi in Palestina. Studia la strategia locale e l'inculturazione dei missionari anglicani e presbiteriani. Evitano l'apostolato diretto con i musulmani e cercano di rendere autoctona una Chiesa locale, la cui teologia e l'apostolato siano inseriti nel contesto storico-culturale. I cristiani di una Chiesa palestinese, in parte provenienti da ebrei, avranno influsso indiretto sull'Ebraismo e sull'Islam. L'adempimento della promessa di Dio al suo popolo giova agli Ebrei e sarà più facile avvicinarli fraternamente nella rivelazione dell'Antico Testamento. Il primo membro della *Church Missionary Society*, William Jowett arriva in Palestina con l'incarico di incontrare ebrei, musulmani e pagani. A Londra nasce la *London Jews Society for promoting Christianity among the Jews*. Nella strategia figura il contatto con cristiani di Terra Santa. La regina Vittoria nomina un vescovo per Gerusalemme. Il successore, Samuel Gobat, anglo-prussiano, riceve nel 1846 la nomina dal re di Prussia, Federico Guglielmo IV. Gobat getta le radici di una comunità anglicana. Oltre un secolo dopo, nel 1976, è nominato vescovo il palestinese arabofono Faik Ibrahim Haddad. Diversa strategia è seguita rispettivamente dalle due missioni, anglicana e scozzese. La scozzese gestisce la missione medica di Tiberiade e crea nuclei di fedeli. Costruisce un ospedale, scuole e, dopo la prima Guerra mondiale, una chiesa per ricordare i caduti scozzesi. I missionari inglesi e scozzesi lavorano con zelo e coraggio, ma il numero delle conversioni, non è un successo. Hanno a Gerusalemme vescovi famosi. Nel 1877 introducono dei palestinesi alle funzioni del *Klerk*, direttore del Consiglio della Congregazione. Il vescovo anglicano Blith non accetta cristiani provenienti da altre tradizioni. Gli scozzesi diffondono il messaggio, grazie a numerosi membri della Congregazione e a ex-alunni delle scuole. Ma non rendono autoctona la Chiesa locale. Sono al suo fianco, come sostegno esterno, trasmettendo formule di Gran Bretagna. Non hanno imitato i confratelli presbiteriani del Libano e della Siria, creatori di numerose comunità locali. L'Autore risponde a eventuali domande su quanto avviene in Palestina con la "catastrofe", *nakbah*, del Sionismo. Il quartier generale della Chiesa anglicana si trovava a est di Gersalemme, in territorio giordano, nella zona della cattedrale di San Giorgio. Quei quartieri diventano una sorta di rappresentanza diplomatica anglicana e di ecumenismo. Altre proprietà erano nella zona del futuro Israele. Il vescovo Stewart e sua moglie si prodigano nel creare istituzioni e villaggi di raccolta che ospitino profughi. Nel 1962 è aperto un College teologico e l'ospizio di San Giorgio accoglie pellegrini d'Occidente. Per la Chiesa di Scozia l'anno 1948 cambia la situazione. Alcune istituzioni, già al servizio di squatters sionisti, sono considerate proprietà del nuovo stato. L'ospedale di Tiberiade ospita pellegrini. Cessa queste funzioni nel 1990 per divenire nel 2004, con un dispendioso restauro, *"The Scots Hotel"*. La scuola di Jaffa, vicina a Tel Aviv, rinomata per l'insegnamento dell'inglese, attira alunni. L'olocausto spiega la difficoltà di proporre agli ebrei la conversione. Cosi' *Jewish Mission Committee* è sostituito da *The Committee on Relations with Israel and other Faiths of the Overseas Board*. Dapprima c'era simpatia per i Sionisti che cercavano una patria. Michael Prior in *Zionism and the State of Israel: A Moral Enquiry*, London – New York 1999, enumera 5 fasi del Sionismo.

La terza è del 1948 con la nascita dello stato. La quarta è del 1967, con la vittoria dei 6 giorni. Il Sionismo, inizia laico, ma vuole ora giustificare in chiave religiosa l'occupazione di quartieri di Gerusalemme, delle alture del Golan, del Sinai, della Striscia di Gaza e della riva del Giordano. Si temeva da tempo questa svolta. Infatti, nel 1954, un ministro della Chiesa di Scozia si chiede se gli Ebrei ortodossi siano in grado di creare uno stato secondo criteri moderni. L'A. ritiene che dal 1980 il Sionismo è religioso-nazionalistico. Per gli anglicani il contatto con le zone occupate diventa difficile. I Palestinesi accusano gli Anglicani di favorire Israele. In realtà quando la diocesi è riorganizzata e il vescovo arabofono Faik Haddad entra in carica, gli Anglicani sono facilitati dal governo, anche per conservare le proprietà. Con la svolta dei Sionisti nasce tra i Palestinesi una prima risposta connessa con il vescovo Samir Kafity e una seconda con il libro del teologo, Na'im Ateek, *Justice and only Justice; a Palestinian Theology of liberation.* Promuove la creazione nel 1990 di *Sabeel, La via*, centro ecumenico di teologia della liberazione. La risposta della Chiesa di Scozia a questa fase del Sionismo sta nel centro ecumenico Sabeel che ispira la teologia dei ministri della Chiesa di Scozia. Il Rev. Colin Morton pur essendo Presbiteriano è canonico onorario della cattedrale di San Giorgio. Le strategie apostoliche di indigenizzaione e di contestualizzazione sono ambedue viabili date le circostanze politiche, ecclesiastiche e sociali nelle quali le due Chiese si trovano immerse. Un'intesa fraterna le accomuna.

Il settimo saggio è di Nur Masalha, "Jewish Fundamentalism, the *Halacha* and the Palestinian Christians: the use of Maimonides's Theology in Modern Israel (1997-2003)". L'A. non intende studiare il famoso personaggio ebreo, apologeta della religione ebraica, nato a Cordova ed emigrato in Egitto a 33 anni, preferendo gli Aiubidi d'Egitto agli Almohavidi di Spagna. Si chiede perchè i fondamentalisti di Israele si servono degli argomenti di Maimonide per assegnare ai palestinesi una fine simile a quella degli Amaleciti dell'Antico Testamento. Maimonide è medico valente, teologo e pensatore. È canonista della Legge ebraica, che interpreta nella halakha ("cammino da percorrere"), in forma più rigida e dogmatica di quella talmudica, elastica e accomodante. Scrive in ebraico Mishneh Torah, vero e proprio codice. Nel suo Libro dei Comandamenti dichiara che non si può permettere ai cananiti di abitare nella Terra promessa. Nel 1967 la battaglia dei sei giorni, con strepitosa vittoria, trascina i Sioniti ad occupare territori non compresi nel territorio del 1948. I Sioniti, già laicisti, assumono un volto religioso, applicando ai Palestinesi la stessa condanna degli Amaleciti che Maimonide legge nella Bibbia. Si manifestano in Israele non solo aspetti laicisti ma di nazionalismo ad oltranza, e di religioso fondamentalismo, simili a quello dei cosiddetti ebrei ortodossi e del partito dei fedeli (gush emunin) definito il movimento religioso più efficiente, con influsso notevole sul Likud e sui politici Begin, Shamir, Netaniah e Sharon o sul Neo-Sionismo di Rabbi Tzvi Kook. Il ger toshav, o residente alieno, se accetta solo i sette comandamenti nohachici, rimane residente alieno. Se invece valica quella soglia, convertendosi al giudaismo e verifica l'altra condizione indispensabile, di avere madre ebrea, è equiparato nei diritti al cittadino nato ebreo. Una discriminazione si verifica anche per il ger toshav che abitando da anni nella stessa casa, non ne ha documento di proprietà. Deve partire da quella casa pagando l'affitto degli anni che vi ha abitato. Kahane ha una volta dichiarato "Nessuno che non è ebreo può essere cittadino d'Israele!"e ha giustificato l'espulsione di palestinesi musulmani e cristiani dicendo che è il modo migliore di realizzare la redenzione degli ebrei. Kahane nel 1980 propone due progetti di legge per difendere la santità degli ebrei. Il primo sulla cittadinanza di Israele e il secondo per vietare i rapporti sessuali tra ebrei e non ebrei. Il governo non approva i due progetti. Un altro, biblista professore all'università, Uriel Tal, propone la riduzione dei palestinesi alla situazione giuridica che la halacha ebraica riserva al ger toshav o residente alieno. Deve pagare una tassa e considerarsi in sottordine al cittadino sensu pleno. Riguardo al terrorismo clandestino dei Sionisti prima della proclamazione dello stato, Rabbi Israel Ariel giustifica la guerriglia tirando in campo Maimonide. Ariel afferma che l'uccisione di un residente alieno da parte di un israelita non è delitto. Mosè Maimonide, protagonista dell'umanismo medievale giudeo-arabo, trasformato in zelante fondamentalista, significa l'esistenza nello stato di Israele, dopo la guerrra dei sei giorni, movimenti di estremismo. Ci sono però atteggiamenti moderati anche tra membri del governo.

L'ottavo saggio, di Robert M. Johnson, "The Jewish-Muslim Encounter in the Holy Land: the Theological and Political Implications for Christianity" tratta di una problematica familiare all'Autore, cioè il rapporto dell'Islam con gli Ebrei in Palestina. Dapprima Muhammad aveva un atteggiamento irenico pensando addirittura che sarebbe stato facile agli Ebrei accettare l'Islam. L'A. cita aspetti delle due religioni che le avvicinano. Ambedue asseriscono l'unicità di Dio. L'A. cita Abramo che per Massignon sarebbe cerniera fra le due religioni. Cragg preferisce invece Giuseppe, figlio di Giacobbe, tradito dai suoi fratelli eppure pronto a perdonarli sia nell'Antico Testamento che nel Corano. Anche nella polemica anticristiana Giudaismo e Islam hanno somiglianze, per esempio ambedue le religioni non accettano il dogma cristiano trinitario. Ebrei e Cristiani usufruiscono nella dhimmah o protezione islamica della formula islamica che li riconosce "religioni del Libro". Ricordiamo poi che l'islamologo ebreo Giorgio Levi della Vida, scrive nel 1924, cioè venti anni prima dell'*olocausto*, che gli Ebrei furono trattati meglio dai musulmani che dai cristiani. L'A. esprime due diverse caratteristiche di ebraismo e islam. L'Islam misura la sua comunità con il mondo e il genere umano e ha quindi una spinta verso l'allargamento senza limiti dei suoi confini. È religione essenzialmente missionaria. L'Ebraismo si concentra piuttosto sulla sua etnia, sulla sua terra promessa e su se stesso. Tuttavia i Profeti dell'Antico Testamento hanno una visione aperta e pacifica. Oggi la situazione nel Medio Oriente si complica. Israele, dopo la Guerra dei sei giorni, occupa terrtori al di là dei suoi confini. Questo provoca la reazione dell'Islam palestinese con l'intifada, sorta di teologia della liberazione, seguita con moderazione dai palestinesi cristani. Già ai tempi del Profeta, dopo una fase benevola con gli Ebrei, vedendo che non accettavano l'Islam, il Profeta cambiò il suo atteggiamento verso di loro. Oggi, i rapporti tra ebrei e musulmani sono peggiori da ambedue le parti. Prima dello stato di Israele raramente i Musulmani scrivevano sugli Ebrei. Dopo il 1948 i Musulmani scrivono molto sugli

ebrei. A p. 199 si tratta di "Protocols of the Elders of Sion" salvo a non citare Cesare De Michelis che situa la forgery nella Russia del secolo XIX. Non si creda che manchi un movimento spirituale non violento da parte ebraica, come si può constatare in *Gush Emunin.* Altrettanto si ricordi che il Giudaismo ha prodotto uomini di dialogo come Martin Buber. Personalmente io ho una grande simpatia per Franz Werfel che scrive *Il Cantico di Bernadette* e *I quaranta giorni di Mussa Dag.* Più rari sono gli esempi islamici pur essendoci esempi anche tra loro come Muhammad Talbi, musulmano tunisino. L'A. conclude il suo saggio suggerendo che il il dialogo in reciproca fiducia fra le tre religioni monoteiste si faccia lontano dal Vicino Oriente dove lo scontro delle singole politiche confonde le prospettive religiose". Si augura che il tragico conflitto israelo-palestinese ispiri gli specialisti delle due tradizioni ebraica e islamica a ripensare ciascuna il giudizio sull'altra (pp. 206-207). E aggiunge, citando riflessioni di Jonathan Magonet e Monika Hellwig, che anche il cristianesimo deve fare la sua parte affinché la teologia cristiana dialoghi con Ebraismo e Islam che ritengono inconciliabili monoteismo e Trinità.

Il nono saggio, "Jerusalem, the Holy City in selected documents of the Holy See and in writings of Michel Sabbah, Latin Pariarch of Jerusalem" è di Charles H. Miller, sacerdote marianita, esperto in studi ebraici. Michel Sabbah, nato a Nazaret nel 1933, sacerdote nel 1955, dottore della Sorbona in filologia araba nel 1973, rettore della università di Betlemme nel 1980 e Patriarca Latino di Gerusalemme nel 1987. Nel 2000 presiede il sinodo delle Chiese cattoliche in Terra Santa. Non soltanto è patriarca di Gerusalemme, ma vive esistenzialmente i drammi della Città Santa per gli Ebrei, i Cristiani e Musulmani. Per gli Ebrei è la città del Tempio costruito da Salomone, ricostruito nel secolo sesto a.C., depredato da Eliodoro nel secolo secondo a. C., ricostruito da Erode il grande nel secolo primo a.C. e distrutto l'anno 70 nella campagna bellica dell'imperatore romano Tito. Per i Cristiani Gerusalemme è Città Santa dei viaggi e soggiorni di Gesù, per averne frequentato il tempio, per avervi patito, per esservi morto e risorto. Anzi, un fenomeno singolare si è verificato all'origine del Cristianesimo. Non si è manifestato un movimento centripeto verso Gerusalemme, cioè dalla periferia verso il centro. Vi fu piuttosto un movimento centrifugo che dal centro si muove verso la periferia. Soltanto più tardi ci fu un inversione di marcia con il pellegrinaggio cristiano verso la terra di Gesù. Il Patriarca Sabbah valorizza questo pellegrinaggio alla Gerusalemme cristiana e rammarica, che la visita ai Luoghi Santi patisca un calo e un arresto a causa della politica. L'A. considera come l'omiletica, la pastorale e la catechesi del Patriarca Sabbah, dalla sua elezione a patriarca a oggi, permetta di cogliere il suo pensiero teologico e di suddividerlo in particolari prospettive: politica, ecclesiatico-pastorale, ecumenica, interreligiosa. Quindi l'A. studia ognuna di queste prospettive. Conclude il suo contributo con un' appendice che riporta il testo del Memorandum, in data 14 novembre 1994, dei Patriarchi e dei Capi delle Comunità cristiane in Gerusalemme sul significato di Gerusalemme per i Cristiani.

Il decimo saggio, di Bård Maeland, "The Plural Significance of Jerusalem as seen *ex-infra:* Kenneth Cragg on the Interrelated Jerusalem 1987-2008", ricerca il plurale rapporto di Gerusalemme, città santa, con le tre religioni, ebraica, cristiana e islamica. E lo studia negli scritti di Kenneth Cragg, la prima volta a Gerusalemme nel 1939, vescovo anglicano della città nel 1970. Cragg, arabista, biblista, e islamologo considera le relazioni di Gerusalemme con l'ebraismo e con l'islam. Quindi con il cristianesimo, considerato *tertium comparationis.* Cristianesimo e Islam avrebbero somiglianze nella reciproca relazione dell'uno con l'altro. Cragg trova similitudini fra *tanzil* e rivelazione, tanto che propende per l'idea del profetismo di Muhammad. Come si può accostare il volto di Dio senza la testimonianza dei suoi messageri?. C'è analogia tra Gesù che suda sangue nel Getzemani e il rigetto del Profeta alla Mecca. Ma se la profezia si presenta autosufficiente, quella dell'Antico Testamento ha bisogno delle verifiche nel Nuovo. La via della salvezza per Gesù è il cammino della croce. Muhammad alla Mecca soffre e agonizza. Anche il confronto di Gerusalemme con la religione ebraica è in chiave di dolore. Quanto alla creazione, Cragg la chiama patrimonio commune delle tre religioni almeno nel patto di Dio con Noè dopo il diluvio. Ma abbiamo visto che per alcuni sionisti l'osservanza dei sette comandamenti del patto noahchico non permette di varcare la soglia del 'resident alien'. Un'accusa di Cragg al Giudaismo: Mentre la religione cristiana è aperta a orizzonti sconfinati di religioni, razze e culture. L'Ebraismo avrebbe un limitato orizzonte etnico. Infatti quando gli Ebrei ci accusano di antisemitismo, identficano i semiti con se stessi. D'altra parte il cristianesimo pur accettando il Vecchio Testamento dimentica spesso le proprie radici ebraiche. Che pensare di Gerusalemme ? Si tratta forse di attribuirne la colpa a uno solo dei tre contendenti, Ebraismo, Cristianesimo, Islam ? Questa risposta sarebbe legittima se si trattasse soltanto di cause politiche. Ma si tratta di ragioni essenzialmente religiose che legano Gerusalemme a Ebraismo, Cristianesimo e Islam, come Cragg conclude la conferenza, 'The Excellence of Jerusalem' del 22 agosto 1998. Del resto, già nel 1947 sia l'ONU che Pio xii si dichiararono per l'internaziomalizzazione di Gerusalemme come città sacra per l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam. Ma Israele non accettò le proposte dell'ONU e del papa.

L'undecimo saggio, "A Possible Way to Share Jerusalem in Peace" è di David Kitching, prete anglicano che ha avuto incarichi in Medio Oriente dalla diplomazia Britannica, e ha elaborato un regime internazionale per Gerusalemme. Nel suo contributo c'è una introduzione storica alla difficile pace in Gerusalemme fra le tre religioni. Dal riconoscimento di Ebraismo e Cristianesimo come Religioni del libro, ambedue usufruiscono della tolleranza islamica. Il Califfo alla testa degli imperi omayyade e abbaside e il sultano dell'impero ottomano, uniche autorità nel *dar al islam,* applicano la tolleranza. Dopo la successiva scomparsa dei due imperi omayade e abbasside, è la volta dell'impero ottomano e del suo straordinario potere militare. Lo prostrano la sconfitta inflittagli a Vienna dal re polacco Sobieski nel 1683 e la morte sul campo del gran visir comandante supremo dell'esercito. Segue una serie di altre sconfitte dei Turchi da parte del principe Eugenio di Savoia, eccezionale stratega al servizio dell'imperatore d'Austria e d'Ungheria. I Turchi sono costretti a uscire dalle battaglie con armistizi e trattati. Le potenze cristiane impongono all'impero turco riforme ispirate all'illuminismo mentre in Europa i regi troni vacillano a causa della rivoluzione francese. L'Impero ottomano e il sultano

scompaiono dopo la Guerra mondiale nella quale paradossali alleati turchi, tedeschi e austriaci sono perdenti. In Turchia i giovani turchi hanno preparato il terreno a radicali cambiamenti. Un capace generale che ha battuto gli italiani in Libia e i greci a Smirne incarna il padre della Turchia, Ata-Türk. Cambia l'alfabeto arabo con quello latino, il codice civile e penale, toglie il fez turco agli uomini e l'abito religioso all'iman fuori della moschea e separa nettamente la religione dalla politica. La Turchia perde gran parte del suo territorio. La Palestina è sotto il mandato britannico che permette ai Sionisti di comprare terreni. Scoppia una sanguinosa guerriglia tra Sionisti e palestinesi con la vittoria dei Sionisti che nel 1948 proclamano la nascita dello stato di Israele. L'A. conclude il suo saggio con affermare in quattro elementi la validità della sua proposta: designare con precisione un'area di Gerusalemme governata da 3 rappresentanti delle religioni, ebraica, cristiana e musulmana (p. 298). Personalmente temo che questa soluzione possa realizzarsi nell'ambito politico, mentre le divergenze in campo religioso costituirebbero ancora la maggiore difficoltà.

L'ultimo contributo, "Christianity and Jerusalem: Present and Future Perspectives" è un documento datato e sottoscritto a Londra il 23 gennaio 2001, del Patriarca latino di Gerusalemme Michel Sabbah. Incomincia con il citato *Memorandum* del 14 novembre 1994 nel quale i capi delle comunità cristiane riuniti, trattano dei rapporti reciproci fra le tre religioni monoteiste. Il secondo documento è una lettera del 17 luglio 2000 firmata dai patriarchi di Gerusalemme e indirizzata a Clinton, Arafat e Barak, riuniti a Camp David. Gerusalemme è città santa per tutti i cristiani del mondo, d'Oriente e d'Occidente, cattolici, ortodossi e protestanti e li ringrazia cordialmente di quanto contribuiscono per risolvere i problemi di Gerusalemme, nominando in modo speciale i generosi soccorsi che vengono dalle chiese di Inghilterra e del Wales. Confronta la bassa percentuale odierna di cristiani, appena il 2% della popolazione della città, quando nel 1922 erano 51% cioè più della metà della popolaz; nel 1947, 33% cioè un terzo della popolazione. Questo esodo dei cristiani ricorda che noi siamo cristiani di Terra Santa e dobbiamo rimanervi. Ancora più questo piccolo numero ci spinge ad avvicinare i nostri fratelli cristiani non cattolici e ad essere più ecumenici con loro. Quanto ai cambiamenti in meglio c'è il congelamento dello *statu quo*, già accettato dai Turchi e confermato da Israele. Quanto all'atteggiamento da avere con l'Islam è importante riconoscere le giuste rivendicazioni dei Palestinesi. Il terrorismo infatti è spesso provocato da ingiustizie. Diversa è la protesta per soprusi subiti e per l'uso invece della violenza. Il patriarca riconosce che il problema di Gerusalemme ha un doppio aspetto, politico e religioso. Per risolvere il problema politico gli Israeliani, i cristiani e i musulmani devono accordarsi pacificamente sulle indebite occupazioni praticate dagli Israeliani e nell'evitare violenze di musulmani e cristiani nel chiedere giustizia. La risoluzione dei problemi tra le religioni è forse più difficile, ma una volta raggiunta l'intesa a livello politico, potrà essere gradualmente facilitata.

Il libro è lodevole per le precisazioni storiche, i suggerimenti di riflessione su problemi tragici che preoccupano da anni l'umanità. L'ho letto con interesse in quanto frutto di un incontro di specialisti che affrontano con vera competenza e umana partecipazione una situazione difficile non soltanto per il bacino del Mediterraneo. C'è tuttavia un aspetto del convegno che mi lascia perplesso, cioè una preponderanza del punto di vista cristiano. Noto che manca la partecipazione al convegno di specialisti ebrei e musulmani che possano dialogare con specialisti cristiani e musulmani. Non basta riferire che Sionisti odierni impieghino gli argomenti di Maimonide per condannare senza appello palestinesi musulmani e cristiani a fuggire da una terra che abitano da secoli. Non basta neppure spiegare il comportamento "etnico" piuttosto che "universale" dell'ebraismo come limite culturale. E se fosse legato invece all'integrazione di politica e religione tipica dell'Oriente e comune anche all'Islam? Del resto neppure Israele è un monolito dove tutti la pensano allo stesso modo. Tanto è vero che progetti di legge proposti da ebrei fondamentalisti non sono approvati dal governo. Perchè non invitare alla partecipazione a un simile congresso cittadini di Israele *pleno sensu* che sappiano esporre il punto di vista ebraico?

V. Poggi, S.J.

PULIKKAN, Paul and Paul M. COLLINS, eds., *The Church and Culture in India, Inculturation: Theory and Praxis*, ISPCK, Delhi 2010, pp. 306 (no price).

With a collection of twenty-four studies on a topic of current interest the present volume has been co-edited by Rev. Dr. Paul Pulikkan, head of the Chair for Christian Studies and Research at the University of Calicut and by Rev. Dr. Paul M. Collins, Reader in Theology at the University of Chichester, UK. The former is a Roman Catholic priest and the latter a priest of the Church of England, so theirs is an ecumenical venture. The volume itself is an inter-religious exercise as the writers come from Christianity, Hinduism and Islam. To mention all their names and titles would fill up the space that could reasonably be assigned to a review of such a work in this journal, and so I shall have to be content to present only a sample.

The volume represents the fruit of the Second Ecclesiological Investigations International Conference held in Calicut and Trichur on 4-6 January 2008. This Conference was organized by the Chair for Christian Studies and Research, University of Calicut and by the Institute of Theology, Trichur. The University was represented by its Vice Chancellor Prof. Anwar Jehan Zuberi, who inaugurated the Calicut session with a few introductory words, in which she stressed the need for and use of such conferences: "lack of knowledge is the breeding ground for different types of fundamentalism" (p. 7). Most Rev. Dr. Mar Andrews Thazhath, Archbishop of Trichur, inaugurated the Trichur session of the Conference. With his talent for clear, concise and precise presentation he spoke of "Inculturation and the Church in India: The Challenges and Possibilities" (1-5), listing the values inherent in the Indian culture: "universal brotherhood of humanity, interiority, mysticism, asceticism, sense of the sacred, non-violence, tolerance, the threefold *margas* (means) of salvation: *jnana* (wisdom), *karma* (action) and *bhakti* (devotion), life based on *dharma* (duty) which includes love of God and neighbour; the life in four *ashrams* (state of life) — *brahmacharya, garhastya, vanaprastha and sannyasa*" (4).

Barring exceptions like De Nobili in India and Matteo Ricci in China, the explicit consciousness of the need for deep-rooted and integral inculturation is a phenomenon that arose after Asian and African countries broke loose from Western colonial domination, asserted their political independence and began to look at the identity, diversity and richness of their own cultures. Some rare contributor seems to think that there was no inculturation in the past worth mentioning, failing to appreciate the variety of patristic theology and to take note of Eastern theologies like the Byzantine or Armenian, and so apt to repeat the well-known clichés about mono-cultural and classicist theology.

Francis Eluvathingal, "Inculturation and Church: A Canonical Overview" (39-55) mentions twenty-three Eastern Churches *sui iuris*, in the diversification of some of which culture played a role. He highlights that, in contrast to the *Code of Canon Law* of the Latin Church, inculturation is a hallmark of the *Code of Canons of the Eastern Churches*, although the term itself is avoided. It had been used in an earlier draft, but it was omitted because at the time of codification the term was still a neologism without clearly defined juridical contents; and so its premature use in a legal document could have created misunderstanding and confusion (48). I can vouch for the truth of this statement as it was I who drafted most of the canons containing "culture" and the initial canon on evangelization featuring the term "inculturation." Then, after discussion in the study group, I too voted to omit this term for the reason mentioned here (my computer still keeps warning with a red underline!). The Code did well not to include it but this is no policy for all future codes, whether common or particular, which may use the term after it has acquired precise juridical denotation, as stated judiciously by Eluvathingal (54).

In India today "The important agents of inculturation are dalits, tribals and fisher people and other subaltern groups, women, Basic Christian Communities (BCC), Basic Communities (BC) and Basic Human Communities (BHC)," states Paul Pulikkan in his paper "Inculturation and Liturgy" (68-89), which not only documents the history and progress of the process of liturgical inculturation but also discusses the problems and obstacles. The importance of this theme is stressed also in another paper entitled "Liturgy and Inculturation" (890-104) by Antony Nariculam, who has experience as member of the Synodal Commission for Liturgy of the Syro-Malabar Church.

Instructive and interesting in this context is the experiment of the Church of South India to create a Eucharistic Liturgy with attention to tradition and modernity, plurality and unity, as presented by Viji Varghese Eapen, "Church of South India Eucharist Liturgy" (104-114). It is ongoing creative inculturation for the Church of South India, born in 1947 of the ecumenical union of Anglicans, Methodists, Presbyterians, Basel Mission and Congregationalists, in an effort to retain what was felt to be valuable and precious in each of these traditions but enriched with elements assumed from the Indian culture. Although critical about details, Eapen assesses the move positively: "It brings together the Anglican Tenderness, Methodist Warmth and the Solemn Mirth of the Reformation" (110).

Paul Poovathingal, an expert on Indian liturgical music, states in his paper

"Inculturation of Music in Indian Church" (124-139) that "Christian music in India is very composite, complex and diverse" (125), but it "still lags behind the mainstreams of Indian music both in Karnatic and Hindustani systems" (139). The last three papers present pen portraits of three pioneers of inculturation in India, chosen from among many (Brahmabandhab Upadhyaya, Mar Ivanios and Francis Acharya of Kurisumala), but the book realistically includes also a paper on extremist Hindu organizations like the Sangh Parivar intolerant of Christianity and its attempts at inculturation (154-165). The article on "Inculturation and Islam" (166-170) is too jejune and ill-focused to do justice to the theme. There are some papers that take great sweeps but are off the track, not being clear as to what inculturation means. As happens in most collective works, there are also papers that would not reward reading but are best left to the reader's discretion. To show that this is no blanket judgment on all unmentioned papers, let me mention a fine study by Sr. Bhavya CHF, "Indian Women and the Experience of Inculturation" (202-216), in which the condition of women in India in general today is presented as not differing much from that of the women in Palestine in the time of Jesus. Even in Kerala, which is in the forefront of Indian states for women's education, there is still much room for progress. However, as regards the other federal states it is easy to err by overgeneralization: mention could have been made of the singular case of the Khasis in North-Eastern India, who are noted for their culture by which women dominate over men. Perhaps the Khasi culture can provide a corrective and counter power for inculturation elsewhere in India.

Incidentally, the Franciscan Clarist Congregation was not founded by a man, Bishop Charles Levigne, as has been stated (229) and long thought, but by a group of women. Also, pluralism is not the same as syncretism, which connotes attempt at uniting together irreconcilable opposites. To affirm that "syncretism is a product of pluralism" (249) or that "Christianity can be called a syncretistic religion or faith" (251) is to confuse issues, no matter the authority of writers like Leonardo Boff and the distinction that it "is understood negatively and positively" (257). This is like saying that Christianity is a superstitious religion since in practice there were always superstitions among Christians. The editors have rightly quoted Raimondo Panikkar, who argued that inculturation involves the encounter of "different religious traditions, different cultural perspectives and practices" (xiv) which does not mean being syncretic. They deserve praise for presenting a multifaceted volume on a subject of great contemporary interest.

G. Nedungatt, S.J.

Soderini, Eduardo, *Il Pontificato di Leone XIII. Rapporti con l'Armenia*. Edizione e commento di Georges-Henri Ruyssen, S.J., www.Lulu.com 2010, pp. 202, € 25,29.

Il curatore è il gesuita belga Georges-Henri Ruyssen particolarmente interessato all'Armenia. Sa che molti storici studiano le sofferenze degli Armeni nel secolo ventesimo, durante la prima guerra mondale, quando Tedeschi e Turchi sono al-

leati contro Francia, Inghilterra Italia e Stati Uniti. Ma sa pure che le sofferenze armene cominciano già nel secolo XIX. Sono gli eccidi hamidiani, come si chiamano dal nome del sultano Abdul-Hamid, i massacri degli anni 1894-1896. Spesso gli storici prediligono la ricerca delle fonti negli archivi dei ministeri degli esteri. Ma Ruyssen vuole studiare la reazione della Chiesa cattolica a questi dolorosi fatti e perciò frequenta gli archivi ecclesiastici, soprattutto l'Archivio Segreto Vaticano, l'Archivio della Segreteria di Stato, l'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali. Vi trova numerosi documenti, specialmente nelle buste dal titolo "Questione armena". Ne fa tesoro per tirarne storiche conseguenze. Ha cominciato a pubblicare su questa tematica, come si può constatare dal suo articolo in questo fascicolo di OCP. Nelle corrispondenze da lui studiate figurano protagonisti quali il papa Leone XIII° e il Sultano Abdul Hamid, il cardinale Mariano Rampolla del Tindaro, segretario di stato di Leone XIII°, che esercita l'incarico fino alla morte di Leone XIII° nel 1903; il patriarca armeno di Cilicia (dal 1881 al 1888) Stefano Pietro Azarian, persona attenta e perspicace che frequenta la Porta, ma non è vero sia morto avvelenato da un caffè sorbito alla tavola del Sultano; un altro che è ricevuto a corte è il delegato apostolico di Costantinopoli, Augusto Bonetti, non troppo affiatato con Azarian, ma dotato e intelligente. Lavorando tra queste fonti di prima mano, per lo più inedite, il padre Ruyssen incontra alla segnatura archivistica ASV *Instrumenta Miscellanea* 8480 un manoscritto di 184 pagine che il conte Eduardo Soderini sotto il titolo "L'Armenia" ha preparato per la sua vasta opera, "Il Pontificato di Leone XIII". Di questa opera, Mondadori ha pubblicato negli anni trenta del secolo XX°, tre dei sette volumi programmati. In questo libro che recensiamo, Padre Ruyssen edita il manoscritto dell'Armenia di Soderini, con i suoi cinque capitoli, le sue note originali e una Bibliografia che lo stesso Soderini ha raccolto. L'attuale Editore Ruyssen premette una introduzione e aggiunge un ricco apparato di sue note critiche cui rimandano esponenti distinti da quelli che rimandano alle note originali redatte dal Soderini. Questi gode della fiducia dei tre papi suoi contemporanei e ha accesso alle corrispondenze conservate negli archivi della Curia romana specialmente nell'Archivio della Segreteria di Stato. Il Soderini, che non dà la signatura dei documenti che legge o riproduce, è completato oggi dal gesuita che identifica le signature di quei documenti che altrimenti non potevano essere confrontati con le fonti. Soderini da parte sua ha il vantaggio di essere contemporaneo ai fatti che i documenti descrivono. È cattolico convinto e condivide il dolore di Leone XIII° che trova difficile un vero dialogo con il sultano. "Il sultano Abdul-Hamid — scrive Soderini — svolgeva una politica ispirata ad una furberia prettamente orientale e in fatto di lentezze e mezze misure arrivò ad un grado che Leone XIII° non solo non usava, ma nemmeno avrebbe potuto prevedere e con quelle manovre nelle quali era maestro e seguendo una tattica non dissimile da quella dell'ultimo degli Orazi, che seppe dividere gli avversari per combatterli separatamente, riuscì nell'intento di essere dispotico padrone e seppe preservare gelosamente il suo malgoverno da ogni qualunque ingerenza. Il papa finì per persuadersi del pochissimo assegnamento che si poteva fare sulle buone parole del monarca ottomano. Non volle mai rompere le trattative, né i buoni rapporti,

aspettando in un momento favorevole, che possano ancora portare il loro frutto, ma cessò dall'estrema riserva, che sulle prime si era imposto affine di non urtare la morbosa suscettibilità del sovrano" (p. 93). Il sultano aveva espresso il desiderio che il papa difendesse l'onore dell'impero ottomano accusato — diceva — di provvedimenti disciplinari crudeli e ingiustificati contro gli Arneni che suscitano un calunnioso scandalo nelle potenze cristiane. Il Soderini nel suo manoscritto sull'Armenia riporta la lettera ufficiale di Leone XIII° al Sultano in data 20 giugno 1896. Il papa non fa mistero dei suoi sentimenti di rammarico e di dolore per quanto avviene nell'impero ottomano. "Ci hanno conturbato ed afflitto gli eccessi commessi in questi ultimi tempi in alcuni dei Suoi domini a danno delle popolazioni cristiane, il numero considerevole delle vittime; lo stato miserando di tante famiglie rovinate ed i pericoli di nuove stragi alle quali sovente la professione stessa della religione cristiana fornisce occasione e pretesto. Vostra Maestla ben vede che tale spettacolo, se innanzi al mondo civile e alle Grandi Potenze d'Europa è cagione di preoccupazione e di incertezza, al nostro cuore di Padre della cristianità non può non riuscire assai triste e doloroso... La supplichiamo a volere ... opporre efficace rimedio a sì anormale situazione migliorando la sorte delle popolazioni cristiane del suo Impero e facendo sì che la professione della religione cristiana sia libera dovunque e non venga fatta segno a violenze e rappresaglie" (p. 110). La risposta del Gran Sultano è datata esattamente a un mese di distanza dalla lettera del papa, cioè al 20 luglio 1896. Soderini, che la riporta fa notare che c'era già una risposta pronta del segretario del Sultano. Ma Abdul-Hamid non era soddisfatto del tenore della risposta preparata dal suo segretario e volle eprimere con maggior franchezza il suo disappunto. Trattenne la prima redazione e fece scrivere senza ambagi: "Poiché Vostra Santità mi manifesta il suo desiderio di veder adottate misure per la sicurezza di una parte dei miei sudditi cristiani che, secondo quanto le è sato riferito avrebbero sofferto per gli increscìosi incidenti che si sono verificati ultimamente in alcune province del mio Impero, credo doverle fornire in proposito alcune notizie esatte, tali da ristabilire i fatti sotto il loro vero aspetto...I numerosi atti e scritti che si trovano in possesso del mio governo si riferiscono a preparazioni e consumazioni di delitti, a mene rivoluzionarie e a conciliabili sedizioni, che nessuna religione, nessun culto può tollerare, essendo tali da ristabilire la verità anche con maggior evidenza, credo di doverli trasmettere a Vostra Santità affinché voglia prenderne cognizione, affidandoli al suo Delegato Monsignor Augusto Bonetti che si reca a Roma latore di questa lettera" (pp. 113-115).

Ritengo lodevole l'iniziativa di Padre Ruyssen di mettere a dispozione dei Lettori questo testo del Soderini che giaceva inedito nell'Archivio Segreto Vaticano. Conoscere la storia sia pure cruenta attraverso le fonti di prima mano ci fa crescere nel sapere e nell'umanità.

V. Poggi, S.J.

Patulli Trythall, Marisa, *Edmund Aloysius Walsh: la Missio Iraquensis*. Il contributo dei Gesuiti Statunitensi al sistema educativo iracheno (Edmund Aloysius Walsh: the Missio Iraquensis. The Contribution of the American Jesuits to the

Educational System of Iraq), Accademia Angelica Costantiniana di Lettere Arti e Scienze - Supplement to Studi sull'Oriente Cristiano, n. 14/2, Roma 2010, pp. xi + 445.

This lucid and well documented study began as a doctoral thesis which was defended at the Pontifical Oriental Institute in Rome. It was highly praised by the thesis supervisors who urged that the work be published in its entirety. The author, Marisa Patulli Trythall, promptly did so, perfecting and enriching the book. The work concerns the American Jesuit, Father Edmund Aloysius Walsh, who was born in Boston in 1885 and died in Washington D.C. in 1956. A man of great gifts, Walsh founded and directed the School of Foreign Service (dedicated to preparing students for diplomatic service) at Georgetown University in 1919.

In 1922 Pope Pius X1 placed Walsh in charge of the Papal Relief Mission for the famine in Russia — a mission which Walsh directed until his return to the United States (1924). He was also charged with watching over the Bolshevik government's treatment of Russian Catholics. He attended the trial held in Moscow of the Catholic Archbishop Jan Cieplak who had refused to consign the Church's precious sacred vessels to the government. Cieplak, along with his Vicar, was condemned to death for anti-revolutionary behavior. Walsh telegraphed the news of this sentence to the most important international press agencies thereby provoking a unanimous reaction of indignant protest. While the government executed Vicar Mons. Budkiewicz immediately, the Archbishop's life was spared and he was later freed in an exchange with a communist prisoner held in Poland.

In 1926 Walsh conceived the CNEWA (Catholic Near East Welfare Association) and for the next 5 years was its president. In 1929 Pope Pius XI sent Walsh to Mexico to aid in the mediations between the Catholic Church and President Portes Gil which resulted in a bilateral agreement (*Arreglos).*

In 1931 the Jesuit Father General and the Jesuit Provinces of the United States were prepared to send a handful of men to Iraq to establish an educational institution in response to the urgent demands of the Chaldean Catholic Church. This *Missio Iraquensis*, however, was subject to a preliminary explorative expedition to be carried out by an American Jesuit who could study the matter on location in Iraq. The selection for this reconnaissance mission was made between three proposed candidates. The first, judged with the absolute superlative "aptissimus", was Father Walsh. The second and third candidates were classified as "aptior" and "satis aptus". Walsh left the United States in March of 1931 bound for Iraq to study the project. He returned to Georgetown in May of the same year.

In 1942 Walsh was appointed as Expert Consultant to the "Geopolitical Division" of the United States Department of War. In the years 1945-46, he was consultant on the staff of the United States Chief of Counsel at the *Nuremberg War Trials.* Among other duties he was charged with gathering the testimony of Karl Haushofer, the father of geopolitics and the man who formulated the concept of *Lebensraum* (living space) which was adopted by the Nazis to justify their violent appropriation of a larger territorial space. Walsh, though convinced of Haushofer's guilt, was curious to meet him and hear his reasoning at first hand. Walsh was to secure Haushofer's written admission of responsibility and, eventually, to petition for the mercy of the court. Haushofer, however, could only acknowledge his full responsibility and, like so many others of the Nazi hierarchy, chose suicide rather than to face the Nuremberg trials.

In 1947 Walsh was member of the President Truman's "Advisory Commission on Universal Military Training". He would also serve on the "Academic Advisory Board" of the U. S. Merchant Marine Academy. In 1947 and 1948 he lived in Japan, then under American military occupation, where he studied the educational and religious situation. In 1949, together with Prof. Leon Dostert, he founded the "Institute of Language and Linguistics" as a division of Georgetown University's School of Foreign Service. In 1950 he was appointed to President Truman's "Committee on Religion and Welfare in the Armed Forces". In 1951 he was appointed by the Board of Regents of New York State University as a member of the "Committee on International Understanding". He was also elected member of the "Visiting Committee on Languages" by the Massachusetts Institute of Technology (MIT).

Given such a multifaceted biographical panorama, one understands why the author is convinced that Walsh's life and work merit greater understanding. That is why she has undertaken a vast research in numerous archives on both sides of the Atlantic gathering an imposing patrimony of original, first-hand documents, in most part never before published. Gifted with a historical sense, she recognizes that it is impossible to write true history using secondary sources which do not agree with the primary sources. She has the honesty and wisdom to affirm at the beginning of her book: "The American Jesuit Edmund Aloysius Walsh is the chief protagonist of the story which I will recount." Then adds quite correctly: "I do not pretend to study him in all his undertakings". She selects, rather, a crucial undertaking of Walsh and, as an historian, places the protagonist within its geographical, chronological, political, cultural and religious context. She continues: "My primary aim is to affirm that Walsh's work was absolutely essential to the establishment of Baghdad College". The book's clear argumentation is coherent with this choice.

The first chapter recounts the protagonist's biographical data as drawn from original source documents. The second chapter discusses the religious and political history of Iraq — from the Ottoman Empire to the year 1931 — the year in which Walsh sojourned in Iraq. It outlines the educational projects proposed by the Congregation for the Oriental Churches, by the Apostolic Delegate of Mesopotamia and by the Bishops, priests and Catholic intellectuals of Iraq. The third chapter reflects on what could be done by the *Missio Iraquensis* to make the Catholic scholastic system more efficient. Reports regarding education in Iraq — prepared by Columbia University and by the British Adviser to Iraq, Lionel Smith — already existed. Walsh had them all in hand and they are reproduced among the useful documents gathered in the Appendix at the end of the book.

The fourth chapter contains the directives issued by the Congregation for the Oriental Churches regarding higher education for Catholics in Iraq. The fifth and

final chapter is dedicated to Walsh's stay in Iraq. On the scene, he studied the local situation making note of the contrasting opinions in preparation for the *Missio Iraquensis* project. The Catholic clergy of Iraq was preoccupied by the negative influence which both the government's public school and the private orthodox and Protestant schools had on the Catholic students. The response from Rome, however, was that it was sufficient to create a large boarding dormitory in Baghdad which would remove the Catholic students from this influence, at least during the hours in which they were not attending these schools. Walsh, on the other hand, did not believe that a boarding dormitory was the most urgent problem to resolve. Observing the Catholic school system in Iraq, he noted the complete lack of a College — i.e. a preparatory high school for University. Walsh approached the clergy and notable Catholics, government personnel, the Ministry of Education and King Faisal I. He weighed the instructions of the Roman Congregation for the Oriental Churches and of the Apostolic Delegate of Mesopotamia regarding Catholic schools in Iraq. He knew the opinions of the Apostolic Delegate, the Frenchman Berré, who accepted the proposal of a high school but wanted to entrust this to a Canadian order which would teach French as the international language while Walsh believed that English would be more useful in a country which had been under a British mandate. Walsh, drawing his conclusions from this mass of information and his own observations, wrote up a practical project for a preparatory College. Subsequently he took his leave and began the trip home. As he had done while traveling to Iraq and as he had promised the Pope he would do upon his return trip, Walsh went to Rome where he was received in a private audience by Pius XI. The Pope understood Walsh's conclusions, approved the project and blessed it. Marisa Patulli Trythall discovered, however, that Walsh's direct recourse to the Pope (essentially bypassing the Congregation for the Oriental Churches) would provoke jealousy and criticism among various Prelates or Cardinals. Candidly she cites documents in which ecclesiastical authorities view Walsh distrustfully from the height of their religious office.

When Walsh conceived the Catholic Near East Welfare Association and put it to the test with his first fund raising drive among American Catholics, he asked for one dollar per person and that the donors supply their address. The result was stunning: one million dollars. Yet after five years, Walsh was removed from his position as president of the CNEWA which passed to the Cardinal Archbishop of New York. Why? Ms. Patulli found a good answer in a document located in the Archives of the Pontifical Oriental Institute. In a private meeting held in Washington between the Apostolic Delegate, Pietro Fumasoni Biondi, and Father Walsh, the Apostolic Delegate declared that he categorically did not approve that money destined to the coffers of the Sacred Congregation of the Propagation of the Faith should, instead, finish in the pockets of Arabs or Russians. The defenestration of Walsh, then, could well be traced to the conflict of competence between two Vatican Congregations: the Congregation of the Propagation of the Faith and the Congregation for the Oriental Churches.

The preparatory college, which Walsh had conceived and promoted, Baghdad

College, opened its doors on September 26, 1932. There were 4 American Jesuits to run it and 350 candidates applied to attend. Only 103 students were admitted. The number of Jesuits, lay teachers and students grew rapidly. Walsh continued to occupy himself with his creation and with the financial problems which its rapid growth entailed. He founded the Iraq American Educational Association — an association between Baghdad College and eight Jesuit Universities in the United States. He searched for money and fellowships from religious and lay institutions. His death in 1956 came a year after the Iraqi Ministry of Education gave permission for the establishment of an American Jesuit led University with four faculties — economy, commerce, science and engineering. In 1957 Al-Hikma University was composed of 38 Jesuits, 29 Lay professors and 760 students.

"At the end of this path — concludes the author — we can affirm that the solution adopted by Walsh to satisfy the Iraqi Catholic requests to the Holy See maintains its validity after almost eighty years." Walsh never returned to Iraq, but, in the year of his death, there was already a modest building on the Baghdad College campus by the name of al-Hikma University (University of Wisdom) which, with the growth of its student body, would be transferred to another location with larger and more imposing buildings. The American Jesuits were expelled from Iraq in 1969 and had to abandon the College and University. The government took control of both institutions. Ms. Patulli sees signs of hope and peace on the horizon, however. She notes that the students who frequented Baghdad College and al-Hikma University before 1969 continue to hold bi-annual reunions, recalling their debt to their Jesuit teachers, and that the students who frequented these institutions following the government's seizure in 1969, have asked to be included in these reunions.

Naturally, during her extensive research, Ms. Patulli gathered a substantial amount of original source material relating to Father Walsh's other missions for the Vatican. She has put this to use in a number of articles. The first, published in *Studi sull'Oriente Cristiano*, Vol. 14/1, 2010 (Accademia Angelica Costantiniana di Lettere Arti e Scienze) and written in English, deals with Walsh's mission to Russia and is entitled *The Little Known Side of Fr. Edmund Walsh: His Mission to Russia in the Service of the Holy See*. The second article, dealing with Walsh's contribution to the Church State negotiations, which ended Mexico's Cristero Rebellion, will shortly be published in issue number 158, a. LXXX/2011, of Archivum Historicum Societatis Iesu (Fordham University Press). This article, *The Little Known Side of Fr. Edmund Walsh. The "Arreglos": The Settlement of the Religious Conflict in Mexico, 1929*, is also written in English. A third English article, *Pius XI and American Pragmatism* — drawn from a paper given by the author during the Conference, *Pius XI and America*, held on October 29-30, 2010, at Brown University, Providence, RI, will be published in the Acts of that Conference by the John XXIII Foundation for Religious Studies, Bologna. A fourth article, *Edmund Aloysius Walsh, SJ, e la Missione Papale di Soccorso alla Russia (1922-1924)* (in Italian), will be published in June 2011 in "Frammenti di un discorso unitario" — a series

of publications sponsored by the "Studi storico, religiosi e antropologici" of the Faculty of Human Sciences, Rome University "La Sapienza".

V. Poggi, S.J.

VELIPARAMBIL, George, *Kerala Sabhacharitram*, Carmel International Publishing House, Trivandrum 2010, pp. 234, Rs 190.

The author of this new book spent the prime of his life in professional journalism as editor of a leading Malayalam daily *Kerala Times*, to which he dedicated his energies from 1962 till 1992 but which was handed over to an untimely death soon after his retirement. The present work is the fruit of a long labour of love which had its beginnings in his seminary days, when church history started to stir his heart. The retired priest Monsignor George Veliparambil has now the satisfaction of presenting to the wider world in a concise volume a great amount of material he gathered over very many years. He has written in elegant Malayalam prose, which some may compare to the English of Edward Gibbon, to give an idea to outsiders.

The title means *Kerala Church History*, but the inside title is not so broad in its sweep with its restrictive addition in brackets (*Latin Catholics*). The book is divided into three unequal parts. Part one (pp. 1-29) starts with the foundation of the Church by Jesus Christ, runs through persecutions, Charlemagne, Middle Ages, Protestant Reformation, New Beginning (French Revolution to the Second Vatican Council). The Slavs and the Orthodox East are overlooked. Part two (30-62) deals with the Church in India, beginnings, dark ages, the Synod of Diamper, The Coonan Cross Oath, Padroado and the Church in Kerala. Part three (63-226) takes up the bulk of the book and is dedicated to the Latin Church in Kerala or "Latin Catholics," thus justifying the addition of the hesitant subtitle. This Latin focus is brought to the fore again by two appendices: 1) The Latin dioceses in Kerala, which are ten in number (157-210) and 2) The Anglo-Indians (211-226), a short but very informative study. As a whole the work shows considerable power of condensation.

At the beginning there is a long, twenty-eight page presentation or foreword by the historian Prof. Dr. John Ochanthuruth (alias K. J. John), in which it is suggested that the present book may be used as a textbook of church hsitory in religion classes. In the preface the author disclaims such attribution for the present book, which is not so intended. He denounces the partisan nature of much church history in Kerala. And the foreword also recognizes: "There is need for an approach that is free of false pride and unaffected by prejudice" (xvii). Textbooks in church history for the formation of the young have to be prepared with great care. They must be free of polemics, serene and not perpetuate the traditional Latin-Syriac polarisation. Unfortunately in the past church history in Kerala has often been partisan, intent on the glorification of one's own community or Church on the basis of caste or group while denigrating others. This recalls the pre-Vatican controversies in the West, Catholics versus Protestants and Catholics versus Orthodox. These have happily been overtaken by the ecumenical movement, which has among its trophies several agreed statements like those on justification and on historical Nestorianism. The proper methodology can be learnt from the ecumenical dialogue, ecumenical editions of the Bible, and the preparation of the multi-volume *History of Christianity in India*. It will involve patient and prolonged work in mixed commissions of historians of Christianity A writer may think that his work has the qualities of objectivity and serenity, but another may find it pugnacious. Mixed commissions of church historians can perhaps be set up under the auspices of the Kerala Catholic Bishops Conference. Their first task will not be to produce textbooks of church history but to create conditions for doing so by prior researches into areas of traditional polemics or friction. Only after mutual agreement has been reached in these areas, starting with the question of Christian origins in India, can we think of a revised history of Christianity in Kerala and of common textbooks of church history. If there can be a common catechism, surely there can be church history shared in common.

G. Nedungatt, S.J.

VERGANI, Emidio – Sabino CHIALÀ, Cur., *La grande stagione della mistica Siro-orientale (VI-VIII secolo)*. Atti del 5° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 26 maggio 2006 [Ecumenismo e Dialogo], Centro Ambrosiano, Milano, 2009, pp. 165, € 13,00

Il volume che presentiamo è la raccolta degli Atti dell'Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, svoltosi a Milano il 26 maggio del 2006, e frutto della collaborazione tra il Servizio Ecumenismo della Arcidiocesi di Milano, la Veneranda Biblioteca Ambrosiana e l'associazione dei siriacisti italiani *Syriaca*.

Si tratta del 5° incontro di questa assai interessante iniziativa, svoltasi per la prima volta nel 2002 (cfr. le recensioni dei precedenti volumi degli Atti su questa Rivista: M. Nin, OCP 72 (2006) 346-347; V. Poggi, 74 (2008) 275-277; 277-279). Dopo il 6° incontro tenutosi sempre a Milano nel maggio del 2007 (di cui sono ormai di imminente uscita gli Atti), in concomitanza con l'apertura della Classe di Studi sul Vicino Oriente della Veneranda Biblioteca Ambrosiana (2009), gli organizzatori hanno deciso di sospendere questo convegno annuale per confluire nelle iniziative della Sezione Siriaca di detta Classe di Studi.

Seguendo la consueta alternanza delle due tradizioni siriache, occidentale e orientale, l'argomento trattato nel 5° incontro è stato quello della mistica siro-orientale dal VI al VIII secolo.

Dopo l'introduzione, a firma dei due curatori, che fornisce un esauriente panorama del contenuto, vediamo che il libro è organizzato in due parti. La prima è composta soltanto dalla relazione di Cesare Pasini *I frammenti patristico-teologici della raccolta Ambrosiana A 296 inf.*, che ci svela un ulteriore aspetto dei tesori manoscritti del fondo siriaco della Biblioteca Ambrosiana. Si tratta di una presentazione di cinque esempi di frammenti che, sebbene non forniscano forse dei risultati sorprendenti come testi, nondimeno rappresentano una testimonianza

importante della storia della tradizione e circolazione di questi manoscritti, come nel caso, ad esempio, di due fogli del IX secolo contenenti frammenti di discorsi di Abramo di Nathpar ed estratti de *La penitenza* di Marco il Monaco, i quali fogli, staccati dal codice principale che finì distrutto in un incendio a Lovanio, «acquisiscono un singolare valore quali unici esemplari superstiti di questa importante raccolta» (p. 19). La relazione di mons. Pasini è una ulteriore conferma che il fondo manoscritto siriaco della Biblioteca Ambrosiana è veramente un tesoro dal quale poter attingere sempre con la certezza di incontrare cose interessanti. Da segnalare, per inciso, che il primo *Dies Academicus* della Classe di Studi del Vicino Oriente (che si è svolto nei giorni 8-9 novembre 2010) di cui abbiamo accennato in apertura, per la sezione siriaca ha visto, tra le altre, proprio una interessantissima relazione del prof. P. Géhin sui frammenti manoscritti del fondo siriaco ambrosiano, illustrandone pienamente il grande valore.

La relazione di Manel Nin, dal titolo *Martyrios/Sahdona. Alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico*, apre la prima sezione della seconda parte, "Storia e istituzioni ecclesiali". Oltre a presentarci in esauriente sintesi l'autore e le coordinate principali della sua opera, M. Nin ci accompagna nella scoperta sia di alcuni temi cristologici essenziali di Martyrios sia della sua dottrina spirituale. Il metodo scelto, ossia la lettura corsiva di ampi passi del *Libro della Perfezione* (di cui M. Nin ci dà una sua attenta traduzione) chiosata da brevi ma incisivi commenti, ci permette un fecondo contatto "diretto" con l'autore. La figura di Martyrios è a nostro avviso assai importante per un contributo a una comprensione reale delle controversie cristologiche del suo tempo. La lettura della relazione di M. Nin (cfr. ad esempio pp. 40-41) ci convince che questo autore rappresenta un caso esemplare da studiare per capire come le divergenze in campo cristologico non fossero soltanto legate a "scuole" o a "fedeltà" a questo o a quel Padre, ma soprattutto a differenti orizzonti di comprensione epistemologica. Il *topos* del paragone dell'eresia come una malattia contagiosa, particolarmente attivo nelle fonti antiche sia siro-occidentali che siro-orientali (cfr. ad esempio gli studi di A. H. Becker nel caso della cosiddetta "Scuola dei Persiani"), e dunque anche nella vicenda di Martyrios, ha impedito una obiettiva comprensione del fenomeno del sorgere di posizioni "eterodosse" rispetto all'ambiente circostante. Senza dubbio, uno studio approfondito dell'evoluzione della sua posizione cristologica potrebbe portare delle luci assai feconde in tale direzione.

La relazione di Paolo Bettiolo, *Un vescovo in un'età di torbidi: Išo'yahb III e la Chiesa Siro-Orientale nel VII secolo*, ci fornisce il quadro storico di uno dei periodi più complessi e più agitati della storia della Chiesa dell'Est. Come tutti i tempi di violente transizioni, anche quello del catholicos Išo'yahb III non è agevole da valutare, ma la relazione di P. Bettiolo ci consegna a tratti vivi la figura di un vescovo che ha cercato di rappresentare un punto fermo nel flusso dei cambiamenti, attraverso l'impegno in due direzioni diremmo essenziali per la chiesa in tempo di difficoltà, interne ed esterne: comunione dei suoi membri e retta confessione della fede, mostrando così di avere una visione della chiesa «severa e forte, che configura una chiesa priva di una qualsiasi capacità di testimonianza fuori dal radicamento in un battesimo ricevuto da mani sacerdotali inscritte nella successione apostolica» (p. 88), unica via di salvezza sotto l'onda della tempesta storica nella quale il gregge a lui affidato si è trovato a vivere. Di particolare interesse ci è risultato, e fa *pendant* con quanto detto prima circa la relazione di M. Nin, quello che P. Bettiolo dice del rapporto tra Išo'yahb e Martyrios (pp. 78-85), soprattutto riguardo all'uso della metafora dell'eresia "virus". Sottilmente stimolante ci è parso quanto si dice a p. 85. Nel sintetizzare l'aspro rapporto tra Išo'yahb e Martyrios, Bettiolo fa notare come, sia pur dichiarato "eretico", gli ambienti siro-orientali guarderanno sempre con una certa simpatia al loro antico "amico". Lo stesso Išo'yahb sarebbe stato urtato più dall'altalenarsi delle posizioni di Martyrios, più che da altro. «Eppure quel che resta di Martirio ne dimostra una pulizia di pensiero e espressione davvero esemplari — ma Erasmo non è Lutero, né Harnack Barth... V'è forse un volto dell'intelligenza, e non solo del cuore, a disagio con l'esattezza della fede, dell'esposizione della fede, più propriamente... ma questo, comprendo, è un altro discorso». La sottile questione proposta da P. Bettiolo, in modo senza dubbio non tematizzato perché non centrale nella sua esposizione, nondimeno la riteniamo eccezionalmente interessante e urgente. Ci chiediamo, infatti, se più che "disagio con l'esattezza" non ci si trovi davanti a un processo coscienziale *in fieri* teso a una "differenziazione coscienziale secondo la teoria" di quello che B. Lonergan chiamerebbe *pattern of consciousness*. L'essere "di casa" con l'esattezza o meno con formulazioni dogmatiche precise non sarebbe frutto, a nostro avviso, né di un determinato "carattere" della persona, nel senso comunemente inteso, né in un rifiuto teorico, come una sorta di pretesa "totalità" in senso levinasiano; si tratterebbe invece del problema che sorge a una coscienza più o meno differenziata. Ringraziamo, quindi, la suggestione del prof. Bettiolo per poterla, in altra sede, approfondire meglio.

Le successive tre relazioni formano la seconda sezione della seconda parte, "La mistica siro-orientale", che ci porta pienamente dentro l'argomento dichiarato nel titolo.

La relazione di André Louf, Temha-*stupore e* tahra-*meraviglia negli scritti di Isacco il Siro* fornisce un'analisi di due termini siriaci assai importanti, e frequenti, per la descrizione dello stato mistico negli scritti di Isacco di Ninive. La tesi dell'autore è che, nonostante i due termini siano assai prossimi, con vari importanti autori che li considerano sinonimi, essi rappresentano due momenti differenti nella descrizione dell'esperienza di Dio. *Tahra*, la meraviglia, sarebbe una percezione trovata nella meditazione o nella liturgia (ma soprattutto il prendere coscienza della infinita misericordia di Dio), che porta l'eremita alla soglia dello stupore (*temha*): ma quest'ultima esperienza sarebbe totalmente fuori dal controllo della persona, «frutto di un intervento particolare dello Spirito Santo, che dona di assaporare un'anticipazione delle delizie che sono normalmente riservate alla vita dell'al di là» (p. 118).

Sabino Chialà presenta *Simeone di Taibuteh e il suo insegnamento sulla vita nella cella*. Dopo una breve presentazione del suo autore, S. Chialà affronta il *Discorso per la consacrazione della cella*, uno dei pochi scritti del *corpus* di Simeone

che ci sono giunti. Il *Discorso* celebra il momento della presa di possesso della cella da parte del monaco (e la tradizione siro-orientale prevedeva per questo una liturgia specifica) che, terminato il periodo di noviziato nel cenobio, si apprestava a iniziare la sua vita di solitario. Le esortazioni ad "abitare la solitudine" rivolte al monaco riguardo a come dovrà abitare la sua cella, dice S. Chialà, sono in realtà una profonda descrizione della vita stessa del solitario; e la cella altro non è che il cuore stesso del monaco. Con questa chiave di lettura, il *Discorso* diviene una magnifica sintesi della vita spirituale monastica e fa capire l'autentico obiettivo, che può sembrare paradossale trattandosi di un solitario, a servizio del quale la "cella" diviene uno strumento: riacquistare la dimensione relazionale fondamentale perduta con il peccato. Diventare, cioè, di nuovo pienamente "uomo" secondo il progetto di Dio, ossia capace di relazioni sane e autentiche con Dio, con il prossimo e con le cose create. Abitare la cella, abitare la solitudine, abitare il proprio cuore sono il cammino non di una separazione che fugge ma una vera e propria azione terapeutica, non solo per il monaco stesso ma a favore di tutti, nel suo essere capace di vedere di nuovo il mondo con occhi nuovi e amare di nuovo l'altro.

L'ultima relazione del volume è di Francisco del Rio Sánchez che tratta di *Dadišo' del Qaṭar*, autore sul quale non si hanno quasi notizie, tranne ciò che ci tramanda il *Catalogo* di 'Abdišo'. Corretta la identificazione fatta, in base a un errore dell'Assemani, di Dadišo' del Qaṭar con Dadišo' di Izla e la definitiva chiarificazione di A. Scher, si sono potuti aggiungere comunque pochi dati a questa figura, che rimane nel suo complesso ancora sfumata nei suoi contorni biografici. Però ci è stata tramandata probabilmente «la parte più significativa e importante» delle sue opere (cfr. p. 142), di alcune della quali si ha già l'edizione critica. Ciò permette di abbozzare un quadro degli insegnamenti di Dadišo', dei quali l'autore si sofferma soprattutto su quello indicato dal termine siriaco *šelya* e sulle tre tappe del cammino spirituale, mostrando come Dadišo' sia stato soprattutto un autore che scriveva su argomenti monastici, scevro di qualunque polemica teologica. Conclude la relazione una utile bibliografia essenziale.

Il volume termina con un'appendice di Emidio Vergani, *Centri e luoghi di diffusione della Chiesa Siro-orientale*, che fornisce un utile quadro "visivo" (grazie a delle essenziali ma chiare mappe) dove collocare le vicende storiche e religiose della Chiesa dell'Est.

M. Pampaloni, S.J.

WYRWOLL, Nikolaus, *Politischer oder petrinischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsauffassung im 9. Jahrhundert*, Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz 2010, pp. 147, € 18,00.

If for the East the primacy passed over to Constantine's new capital, for the West it remained where Peter and Paul had suffered martyrdom (3), which is why W. discusses here the political and the apostolic conceptions of Peter's primacy. After 1453 Constantinople saw one land after another reclaim autocephaly, while Rome remained for most the capital of Christianity (3). Tensions between the two

capitals due to political *potestas* and spiritual *auctoritas* existed from the start (9). A small *Treatise* discovered c. 1900 in canon law manuscripts given to the Bulgarians after their conversion in the 9th cent. discusses can. 28 of Chalcedon by stressing Constantinople's rights over against Rome (9-10); inside the *Treatise*, a *Scholion*, i.e. a theological marginal comment, defends Rome's primacy. On the backdrop of Pope Nicholas I and Patriarch Photios (9) and the sudden arrival of the Slavs, W. studies the origin and influence of the *Treatise*'s and *Scholion*'s teaching (10). The texts have a German translation (11-17) and a version in Church Slavonic (133-138).

Chapter 1 discusses the sources. While A. Pavlov, who first published the *Treatise* and the *Scholion* in 1897 (18), held Methodius for its translator, for M. Jugie, Methodius was the author and translator of the *Scholion* (19). F. Grivec considered the *Scholion* to be the work of Greek monks in Rome which Methodius corrected and translated (20). N. Rutkovskij suggested Gelasius I (d. 496) composed the *Scholion* in Latin towards the end of the 5th cent., whereas the Czech philologist M. Weingart rejected any connection with the Apostles of the Slavs on linguistic grounds (21). In 1935 Grivec asserted that Anastasius Bibliothecarius (d. c. 878) had helped Cyril in its composition (21). In 1941 Grivec called Cyril and Methodius the authors of the *Scholion*, but in his 1960 study of both saints the *Scholion* is not even mentioned (22). V. Troicki believed the *Scholion* to have been translated in Bulgaria after Anastasius Bibliothecarius composed it in Rome (22), an explanation I. Žužek rejected. The *Scholion* is cited by Jugie as the chief witness for the Roman primacy (23); whereas the *Treatise* claims that, as the capital of the empire, Constantinople enjoys a primacy over *all* bishops, including Rome's (25f).

Chapter 2 analyzes the *Treatise* by discussing Chalcedon's can.s 9, 17 and 28 and Rome (27). A cleric should appeal to his bishop against another cleric, says can. 9, to the provincial synod against his bishop, and to his exarch or to the archbishop of Constantinople against a metropolitan. Can. 17 specifies that a bishop who for thirty years was in peaceful possession of a diocese should be left in peace; should, however, the metropolitan hurt the bishop's rights, the latter can lodge a complaint with Constantinople. This does not apply only for the dioceses of Constantinople, for Leo I repeatedly writes that the rights of Alexandria and Antioch should not be impaired (28). Constantinople's head thus received an appeals right no other patriarch ever received, justified in can. 17 by the city's political rank. Even the Western theory of the three Petrine seats refers to three capitals (29). Can. 28 does not appear except in the beginning 7th cent., in the *Nomocanon with 14 Titles*, but the very comment of the *Treatise* on can. 28 shows its continued influence (32). W. next turns to the second part of the *Treatise*, which contains six imperial Laws on the pre-eminence of Constantinople. They are contained in the *Codex*, which Justinian published in 533, thereby abrogating the three in force thus far, the *Gregorianus*, the *Hermogenianus*, and the *Theodosianus* (33). The oldest known Collection of Church Regulations is John Scholasticus' *Synagoge canonum in 50 titles*, on the model of an earlier anonymous collection with 60 titles (33f.), followed, a few decades later, by the *Syntagma in 14 Titles* together with the "*Collectio tripar-*

tita" (34). In these collections of Church law State laws appear as an appendix. At the beginning of the 7th cent. Enantiophanes again reordered these collections in fourteen chapters, bringing conciliar degrees, patristic canons and the corresponding civil laws together, thereby enhancing the value of civil legislation (34). At the end of the century the Quinisext in 692 specified in can. 2 which canons are still in vigour. The *Nomocanon in 14 Titles*, known for centuries as the "Nomocanon of Photios", enjoys great prestige until this day (34). A politically interpreted primacy implies some of Rome's rights pass over to Constantinople (34f.). For example, the *Treatise* discusses who should exercise jurisdiction over Illyria. Although formerly under Old Rome, it was divided in 379 between Old and New Rome. Eastern Illyria became an independent prefecture with seat in Thessalonica, through which popes sought to exercise their rights over that area, even if the patriarch of Constantinople time and again interfered in it with the support of the Theodosian Codex (35). Only with iconoclasm in 732 was Illyria definitively transferred to the patriarch of Constantinople (36). Yet the *Scholion* describes the bishops of Illyria as still under the pope (36f.). Though the *Treatise* calls Rome "Mother" and "head" (37f.), can. 36 of the *Quinisext* claims equal rights for New Rome (38) and the *Treatise* subordinates the Roman bishop to it (39). In the Acts of Chalcedon Constantinople is called "the New Rome" (42).

Chapter 3 elucidates the background of the primacy in the *Treatise*. If it was sent to the Bulgarians, the point was to explain the emperor's significance for the Church (44). A balanced approach to the problem is Hugo Rahner's, who rejects the term "Caesaropapism" as being too Western, as does W. The emperor justified his right to intervene not as pope but as head of God's Kingdom on earth (46). Emperors appealed to several NT passages such as Rom 13:1, 1 Tim 2:2 and 1 Pt 2:13f., 17, but no emperor worship followed, for the real emperor is Christ (47f.). The emperor's standing was recognized so long as he wielded power in East and West; only when the Germans conquered the West did the emperor's position in the West wane, though not in the East, where the idea of the emperor as the highest ecclesial authority was upheld (48f.). As emerges from Emperor Leo III's declarations, he claimed for himself a teaching and jurisdictional primacy (49). The emperors were imbued with Constantine's idea of being *vicarius Christi*; Balsamon confirms this right especially when the canons are transgressed (50). The emperor was thought of as being infallible (51). In 328 Constantine had taken Arius back into the Church, simply because he accepted the council's creed (51). "Melkites" brings out the emperor's link to orthodoxy (52). The bishops of Syria II used the title "You are Peter" (Mt 16,18ff.) in a letter to Emperor Leo I (52). Even the *Book of Ceremonies*, produced in Constantinople in 959, uses for the emperor divine epithets (53). From the synod's list of three the emperor chose the patriarch, who sat one level below the emperor when they ate together and was judged by him if he fell into error (54); and though Chalcedon had assigned him the highest authority in ecclesial questions, the emperor could order him to start a process all over again. Metropolitans were appointed by the *synodos endemousa* and the patriarch, but the patriarchs of Antioch, Alexandria and Jerusalem were nominated by the

emperor. When Cyprus was recaptured by the Byzantines from the Saracens, it was John Tzimitzes who appointed its bishops (55). From Justinian's time until 741 the emperor confirmed the choice of the new pope and, until 1453, named the metropolitan for Russia (56). The emperor's universal jurisdiction entitled him to fix the boundaries of dioceses and patriarchates, as with the transferral of Illyria (56). Photius evokes this principle when he tells the pope it is up to the emperor to decide whether to return Bulgaria or not (56f.). The emperor's duty of propagating the faith is well illustrated by the contemporary Life of Sts Cyril and Methodius, which extols the emperor for his missionary success with the Chazars and with Ratislav of Moravia (57f.). At the end of his mission Cyril exclaims he is no longer the emperor's servant, but God's. Moreover, councils were convoked by the emperor; though W. does not point out that this was only a *Gewohnheitsrecht*, not anchored in any canon. When at Florence the question arose whether the pope can convoke a council, the answer was positive only if emperor and patriarch refused to come; but the anti-Photian synod of 869 rebuts the claim that no synod could be held without the presence of the ruler (58f.). Unlike F. Dvornik, who interpreted the fact that the emperor never voted in Synods as in the Senate as a sign of bishops' pre-eminence, W. explains that could mean he reserved his decision for later on. God's law and the Church tradition set limits, however, to the emperor's power; e.g. the emperor could not administer the sacraments (59f.). Still, Antonios IV of Constantinople wrote to Grand Duke Vassilij I, in 1393, that a Church without an emperor is inconceivable (62f.). A view similar to the Easterners' is found in the Donation of Constantine (64). Given the vacuum of authority in Rome, the pope increasingly assumed secular power, so that the Frankish archbishops complain that Nicholas I had become emperor of the whole world (65). Superficially, at the time of the *Treatise* the pope and the emperor had the same position: the pope governs a state with a claim to rule over all Christians; the emperor rules an empire with the claim to be the highest ruler of all Christians. However, A. Michel criticizes R. Glaber's report that Basilius II wanted to buy the papacy from John XIX in 1024 and not in 1044 as in the text (65f.). The *Treatise* simply declares that Rome no longer enjoys the primacy, which it assigns *tout court* to Constantinople (66). And yet, while the *Treatise* discusses at length some of the external rights of Constantinople it is silent on the duty to promote Church unity by "presiding in love" (66). However, as an analysis of the *Scholion* will show, the West's idea of the primacy was still largely enmeshed in administrative questions, and thus lost sight of what is essential (67). On account of their confusion of patriarchs' and a primates' rights Constantinople's canonists could denigrate Rome's position and privileges with a good conscience (67f.). The *Treatise* seems to reflect can. 17 of Chalcedon, emanated for a world where dogma and canons interpenetrate (68). W. next discusses the aspect of the primacy where the *Treatise* draws upon Photius' *Epanagoge* (68). Under Basil I two collections of law were composed: the *Epanagoge* and the *Procheiros nomos* (69f.). Photius compares the emperor with the body, the patriarch with the soul, whereby the highest jurisdiction goes to the patriarch, not the emperor (70). For the *Epanagoge* the patriarch is Christ's image and is put in charge by God,

not by the emperor. No justification is given for the priority of the patriarch over the emperor; indeed, the *Epanagoge* exemplifies the independence of the spiritual from the political power (72). If the emperor's primacy was grounded in the idea of Gods kingdom where the emperor directs both the spiritual and the temporal, the *Epanagoge* restricts his chores to the temporal (72). The argumentation limps: the patriarch's position is derived from the emperor's presence in the capital, but no proof is given why the patriarch should have these spiritual tasks, independent of the emperor (72). The only "justification" is that, where the highest political power is, there also exists separate from it the highest spiritual power. The Patriarch of Constantinople still enjoys an honorary primacy, but Moscow's claims are only a new edition of Constantinople's medieval hegemony claims (74).

Chapter 4 investigates what the *Scholion* says on can. 28, the highpoint of anti-Roman argumentation: the new capital has taken from the old capital its primacy (75). Not only Leo I disapproved, but several of those present refused to sign (76). The *Treatise* had claimed that not Anatolius' ambition, but can.s 9, 12 and 17 prepared can. 28 of Chalcedon (79). Symmachus (d. 514) says that, if the honour due to the emperor is comparable to a bishop's, there is a world of difference because one is concerned with worldly, the other with spiritual matters (80). But while the first part of the *Scholion* repeats papal teaching, in the second part a new element is introduced in the sense that the primacy is derived not from political power but from Christ's words, "Graze my sheep!" (81f.). If everyone came to Rome it was not because it was the capital, but because Peter and his successors resided there (82). Can. 9 of the council of Antioch (341) is used for Rome in analogy with a metropolitan's primacy over his bishops (82). A transferral of the Church primacy would have been conceivable only if a bishop of Rome went to live in Constantinople — or Anagni, Orvieto or Avignon (83). Although the East understands the Bible references to Peter as intending his faith rather than his person, the *Scholion* assumes that Peter's leadership was transferred to his successors (83). Leo I's homilies on Peter stress the identity between Peter and the bishop of Rome (84). This becomes decisive for the *Scholion*'s idea of the primacy: Rome's bishops also had Peter's privileges (86). It next advances the argument that, though Milan and, as of 402, Ravenna were imperial residences, they did not attain primacy status (87). In 325 the Fathers did not want to move Jerusalem to first place, but to fourth, and became a "patriarchate" only at Chalcedon (451), though W. could have added that the title was still too new to be used. Already in Nicaea Jerusalem's bishop signs before Caesarea's metropolitan (94). Can. 7 of Nicaea I has received much attention in the East, but in the Syrian and Arabic traditions Jerusalem's place is not described as a patriarchate (95). Although Balsamon considers Jerusalem to be one of the patriarchates, he does not say whether this was already so by 325 (100). According to Damasus, in 382, the three patriarchates are the three Petrine sees of Rome, Alexandria and Antioch (100-101), a theory Leo the Great and Nicholas I repeat (101). The *Scholion* speaks of Jerusalem's historical, not contemporary, rank (102). As for popes and ecumenical councils, when Marcian invited Leo to attend the pope answered there was no precedent for that, though popes constantly sent legates (103f.) and insisted that he would preside over the council through them (104). That this was not a primacy of honour follows from the fact that only the bishop of Rome never attended ecumenical councils (104f.). The decisive criterion for a council to be ecumenical, for W., is the agreement between pope and emperor (106). Thus, Nicea II declassified Hieria on the grounds that a council cannot be ecumenical if the bishop of Rome did not participate. And Nicholas I wrote to Emperor Michael about the way Leo's letter was received (107). If the *Scholion* insists that the pope's programme came first on the agenda, as in Chalcedon (107f.), this is probably as an answer to Photius' letter to Boris in which Rome comes after Constantinople (109). Following can. 28 Photius mentions Constantinople first, then Rome, then Alexandria, then Antioch (110), the legates' names at Nicaea II appear after Tarasios' (111). Leo I's letters about Anatalios criticize his ambition (112f.), a theme which returns until 454 (114).

Chapter 5, analyzing the *Scholion*'s arguments taken as a whole, advances historical arguments for the divine promise to Peter; for W., a masterpiece (cf. 116). But the arguments are not equally strong; can. 28 was not due to Anatolios' ambition (cf. 70f.); Ravenna and Milan did become metropolitans when their political importance arose (cf. 81ff.); and, according to many, Nicaea had already recognized Jerusalem as a patriarchate. The strongest argument is "Peter, do you love me?", and Leo I serves as authority all along. Through the *Scholion* Leo's thought was made known not only to the Bulgarian Church but also, thanks to the copiers of the *Kormčaja Kniga*, to the Slavic Churches (117). On the strength of the Petrine principle, the political principle is definitively abandoned (117f.).

Chapter 6 asks who wrote the *Scholion*; Catholic scholars point to Cyril or Methodius as either author or translator. Troicki rejects this because the *Nomocanon in 14 Titles*, in which the *Treatise* was found, was unknown in Rome (119); though he is right in saying that the *Nomocanon in 14 Titles* was unknown, the *Treatise* Photius sent to the Bulgarians was not. Troicki's arguments for Anastasius Bibliothecarius' authorship of the *Scholion* fail to convince (120). The way the case for the Petrine primacy is presented points to Cyril as author during his stay in Rome in 868. As bishop-elect of Moravia he was expected to show his orthodoxy, which he did in response to Nicholaus' appeal to defend the primacy from Photius' attacks; besides, Cyril discussed matters with Anastasius Bibliothecarius (121). Should the author remain anonymous, his arguments retain their value (122).

Finally, *chapter 7* describes the *Scholion*'s idea of the primacy, in sharp contrast to the *Treatise*'s. The *Treatise* attributes Rome only privileges, the primacy now belongs to Constantinople (123). Whenever Rome's intervention went against the emperor, it was felt to lack a privilege to back it. Rome thought otherwise; its right to intervene derived from its apostolic primacy (124). Next the difference between the patriarchal and the apostolic offices are described (125). Constantinople's idea of the primacy was purely administrative (126). Rome, however, was not only the oldest patriarchate, but also the living centre of union of the whole Church (126). As Ratzinger wrote in 1963, the tragedy of the tensions between Rome and Constantinople is that the apostolic and the administrative functions got mixed up

(126f.). This opposition finds expression in the *Treatise* and the *Scholion*. The patriarchates of Alexandria and Antiochia were founded because Rome could not exercise its patriarchal-administrative rights everywhere. Constantinople, on the contrary — at least since Chalcedon — wanted to extend its administration over the whole world (127). As of the 18th century Constantinople celebrates St Andrew as its founder; which means, it, too, claimed an apostolic origin (127). With the fall of the empire came the fall of the "enormous patriarchate" of Constantinople, and there emerged a whole group of autonomous and autocephalous Churches (127). However, as can. 34 of the Apostles puts it, the bishops of a city must know who the head is (128). If Cyril and Methodius went to Rome, they meant to withdraw Moravia from the patriarchal particularism of Constantinople (128f.). To Bessarion's question Florence answered: a metropolitan's or patriarch's authority is limited to certain territories, whereas the authority of Peter extends immediately to all (129).

In *conclusion*, neither from the *Treatise* nor from the *Scholion* do autonomy and autocephaly follow. If the *Scholion* asserts Rome's leadership for all time, the *Treatise*, too, wants to promote visible unity (129). The kind of head necessary from the viewpoint of the *Treatise* had to be strong, since the emperor could exercise supervision over any patriarch. It is thus incorrect to claim Rome kept centralizing, for Constantinople did the same (129f.). An invisible union is useless, because unity must guarantee order. It is through the bitter experience with totalitarian states that a desire of union which does not come from the state but from the Church has become vocal and imperative (130). The Roman bishop is, in his apostolic succession, the guarantee of such a union, underlined by the *Scholion*: Rome's leadership will remain until the end of times. From the viewpoint of the leadership of the Church two conclusions have been drawn. Some want to tie unity to the political power of the Roman Empire, others want a completely independent Church (131). Where authority was too closely aligned to the State, it broke down with the State. Neither the *Treatise* nor the *Scholion* wanted this.

W.'s work merits to be read and discussed as when it was defended as a thesis at the *Gregoriana*, Rome, fifty years ago (6), because it strikingly illustrates the difference between the political and the apostolic primacy, so often invoked, so seldom defined.

E. G. Farrugia, S.J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

ARNESON, Hans – Emanuel FIANO – Christine LUCKRITZ MARQUIS – Kyle Richard SMITH, *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qenṭos and Priest John of Edessa* [Texts from Christian Late Antiquity 29], Gorgias Press, Piscataway, NJ 2010, pp. 85, $ 16.73

BATTAGLIA, Gino, *L'Ortodossia in Italia. Le sfide di un incontro*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, pp. 378, € 29,00.

BEAUCAMP, Joëlle – Françoise BRIQUEL-CHATONNET – Christian Julien ROBIN, *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles: regards croisés sur les sources* [Monographies 32: Le massacre de Najrân II], Collège de France, CNRS, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris 2010, pp. 302, € 30,00.

BERTHELOT, Katell – Thierry LEGRAND (sous la direction de), *La bibliothèque de Qumrân*. Vol. 2: *Torah. Exode, Lévitique, Nombres*, Édition et traduction des manuscrits hébreux, araméens et grecs. Les Éditions du Cerf, Paris 2010, pp. 456, € 68,00.

BIANCHI, Luca (a cura di), *San Giovanni Crisostomo, ponte tra Oriente e Occidente. Atti del X simposio intercristiano. Isola di Tinos (Grecia), 16-19 settembre 2007*. Istituto francescano di Spiritualità della Pontificia Università *Antonianum* di Roma e Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell'Università *Aristoteles* di Tessalonica, Edizioni San Leopoldo, Padova 2009, pp. 230, € 10,00.

BOHAS, Georges – Mihai DAT, *Une théorie de l'organisation du lexique des langues sémitiques: matrices et étymons* [Collection Langages], ENS Éditions, Lyon 2007, pp. 235, € 24,00.

BOTTECCHIA DEHÒ, Maria Elisabetta (a cura di), *Girolamo – Scritti vari / 2. Lettere scelte* [Scrittori della Chiesa di Aquileia VI/2], Città Nuova Editrice, Roma 2010, pp. 447, € 60,00.

Бугаевский, А. Б. (ред.), *Добрый Кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире*. Сборник статей, Скиния, Москва 2011, с. 600.

CONGOURDEAU, Marie-Hélène, *Correspondance de Nicolas Cabasilas*. Textes traduits et commentés par M.-H. C. [Collection Fragments], Les Belles Lettres, Paris 2010, pp. xxiv + 233, € 35,00.

CHAMMAS, P. Joseph, B.S., *Abrégé d'histoire de l'Église Orientale et surtout Melkite*, Couvent St Sauveur – Saida (Liban) 2010², pp. 151.

FARRUGIA, Edward G., S.J. (a cura di), *Dies Amalphitana*. I: *Pontificio Istituto Orientale, giovedì 7 maggio 2009. Consegna della reliquia di Sant'Andrea Apostolo*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2009, pp. 81.

GENTILE, Sebastiano, *Marsilio Ficino. Lettere. Epistolarum familiarium liber II*, Istituto Nazionale Studi sul Rinascimento, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2010, pp. 186, € 45,00.

GIVEN, Mark D., *Paul Unbound. Other Perspectives on the Apostle*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachussets 2010, pp. 210, £ 16,99.

GROCHOLEWSKI, Zenon, Card., *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, a cura di Luigi CIRILLO, Consult Editrice, Roma 2008, pp. 68, € 15,00.

GYSELEN, Rika et Christelle JULLIEN (textes réunis par), *Rabbo l'olmyn – «Maître pour l'Éternité». Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80e anniversaire* [Studia

Iranica. Cahier 43], Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, Paris 2011, pp. 303, € 15,00.

KANNOOKADAN, Pauly (ed.), *Syro Malabar Church Forty Years after the Vatican Council II*, LRC Publications, Mount St. Thomas, Kakkanad, Kochi 2007, pp. 294, € 15,00.

KAROTEMPREL, Bishop Gregory, C.M.I., (ed.), *A Cry in the Wilderness*, Deepti Publications, Gujarat, India 2010, pp. 292, Rs. 200.00.

KOULOUGHLI, Djamel, *Le résumé de la grammaire arabe par Zamakšarī. Texte, traduction et commentaires* [Collection Langages], ENS Éditions, Lyon 2007, pp. 203, € 23,00.

KRIVOCHÉINE, Archevêque Basile, *Dieu, l'homme, l'Église. Lectures des Pères* [Patrimoines orthodoxie], Les Éditions du Cerf, Paris 2010, pp. 294, € 34,00.

KRIVOCHÉINE, Archevêque Basile, *Mémoire des deux mondes. De la révolution à l'Église captive*, Les Éditions du Cerf, Paris 2010, pp. 526, € 44,00.

KUTHODIPUTHENPURAYIL, Saju, CST, *Formation of Religious Priests. A Historico-Juridical Study with special reference to the Eastern Legislation* [Dharmaram Canonical Studies 7], Institute of Oriental Canon Law, Dharmaram Vidya Kshetram, Bangalore 2009, pp. xiv + 394, € 34,00.

LIVERANI, Mario, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Editori Laterza, Roma – Bari 2011², pp. 899, € 35,00.

LODI, Enzo, *The Nicene-Constantinopolitan Creed as Ecumenical Norm. Lex orandi – lex credendi*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2010, pp. 410, € 25,00.

MASSIGNON, Louis, *Badaliya au nom de l'autre (1947-1962)*. Présenté et annoté par Maurice Borrmans et Françoise Jacquin. Préface du Cardinal Jean-Louis Tauran, Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 398, € 39,00.

ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, Αθανάσιος (εκ.), *Τέσσερα κείμενα για την ποίηση του Συμεών του Νέου Θεολόγου*, Εκδόσεις Κανάκη, Αθήνα 2008, σ. 159.

NARVAJA, José Luis, S.J., *Teología y piedad en la obra de Eunomio de Cízico*, Excerpta ex dissertatione ad doctorandum in theologia et scientiis patristicis, Pontificia Università Lateranense, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2003, pp. 175.

PALLATH, Paul, *Iniziazione cristiana nella Chiesa Siro-Malabarese. Liturgia, teologia, storia e riforma*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2010, pp. 239, € 23,00.

PAMPARA, J., *Formation of religious priests*, Bangalore 2009, pp. 394, € 16,00.

PELAGIO, *Epistola a Demetriade*. Introduzione, traduzione e note a cura di Donato OGLIARI, Città Nuova, Roma 2010, pp. 138, € 15,00.

PETRÀ, Basilio, *I limiti dell'innocenza. Il peccato involontario nel pensiero cattolico e nella tradizione orientale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, pp. 197, € 18,00.

PIOVANO, Adalberto (a cura di), *Monachesimo nel mondo. Testimonianze di santità laica nella tradizione spirituale russa*, Edizioni Paoline, Roma 2010, pp. 394, € 34,00.

PITASSI, Maria Cristina – Daniela SALFAROLI CAMILLOCCI (éd.), *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne. Autobiographie, alterité et construction des identités religieuses*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2010, pp. 266, € 29,00.

PIRONE, Bartolomeo – Elena BOLOGNESI, *San Paolo letto da Oriente. Atti del Convegno Internazionale in occasione dell'anno paolino. Damasco 23-25 aprile 2009* [Studia Orientalia Christiana. Monographiae 18], The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Musky, Cairo, Edizioni Terra Santa, Milano 2010, pp. 429, € 39,50.

Pount. Cahiers d'études. Corne de l'Afrique – Arabie du Sud 4 (2010): *À l'ouest d'Aden: villes et espaces*, Les Éthiopisants Associés, Bièvres (France) 2010, pp. 217, € 24,00.

ROMENY, Bas ter Haar (ed.), *Church History and Religious Culture*. Special Issue: *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East* [CHRC 89 1/3 (2009)], Brill Academic Publishers, Leiden – Boston 2009, pp. 426, € 186,00.

ROSSO, Stefano, *La celebrazione della storia della salvezza nel rito bizantino. Misteri sacramentali, feste e tempi liturgici* [Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 60], Libreria Editrice Vaticana, Roma 2009, pp. 967, € 39,00.

SCHABEL, Christopher (ed.), *Bullarium Cyprium. Papal Letters concerning Cyprus*. Vol. I: 1196-1261, vol. II: 1261-1314 [Texts and Studies in the History of Cyprus 64], Cyprus Research Centre, Nicosia 2010, pp. 516 + 528.

SPIRIDON, Archimandrite, *Mes missions en Sibérie* suivi de *Confession d'un prêtre devant l'Église*, Les Éditions du Cerf, Paris 2010, pp. 255, € 20,00.

TAFT, Robert F., *Liturgia. Modello di preghiera, icona di vita*, Edizioni Lipa, Roma 2009, pp. 215, € 12,00.

ΧΡΙΣΤΙΝΑΚΗ-ΓΛΑΡΟΥ, Ειρήνη, *Η αρχή της νομιμότητας στους Ιερούς Κανόνες*. I. *Η αρχή της μη αναδρομικότητας στους κανόνες των Οικουμενικών Συνόδων (Nullum crimen nulla poena sine lege praevia). Η σπουδή της περιπτώσεως* [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe 17], Εκ. Αντ. Ν. Σάκκοθλα, Αθήνα 2007, pp. 388.

Ченцова, Вера Георгиевна, *Икона Иверской Богоматери. (Очерки истории отношений Греческой церкви с Россией в середине XVII в. по документам РГАДА)*, Издательство: «Индрик», Москва 2010, с. 416.

ERRATA CORRIGE

In the article entitled "The Trouble with ἐπιφέρετο: Basil's Hexaemeron 2,6 in Context," OCP 76 (2010) 145-160, the non-existent verbal form ἐπιφέρετο should be replaced by the correct form ἐπεφέρετο. We regret the error which appears repeatedly in each citation in question.

Vincenzo Poggi, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 15-V-2011 — James M. McCann, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di maggio 2011 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 – E mail: info@tip2000.it

COMMENTARIUS BREVIOR

RECENSIONES

ISSN 0030-5375